بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة اليرموك

كلية الآداب

قسم اللغة العربية وآدابها

أثر السّياق في التحولات التركيبية

نماذج من المتشابه اللّفظي في القرآن الكريم

Context Effect in the Transformational Structures

Models of verbal of like in the Koran

إعداد الطالبة

شفاء علي عبدالله المقابلة

إشراف الدكتور

مصطفى طاهر الحيادرة

تقدم هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات درجة الماجستير تخصص اللغة والنحو في جامعة اليرموك- كلية الآداب- قسم اللغة العربية

الفصل الصيفي للعام الدراسي ٢٠١٢- ٢٠١٣

أثر السّياق في التحولات التركيبية

نماذج من المتشابه اللّفظي في القرآن الكريم

Context Effect in the Transformational Structures

Models of verbal of like in the Koran

إعداد الطالبة

شفاء علي عبدالله المقابلة

بكالوريوس لغة عربية وآدابها، جامعة اليرموك

تقدم هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات درجة الماجستير تخصص اللغة والنحو في جامعة اليرموك- كلية الآداب- قسم اللغة العربية

وافق عليها

د. مصطفى طاهر الحيادرة.......................مشرفًا ورئيسًا

أ.د. سمير شريف استيتيه......................... عضوًا

أ.د. إيمان محمد أمين الكيلاني........................... عضوًا

الفصل الصيفي للعام الدراسي 2012- 2013

الإهداء

يعد هذا العمل متواضعا بالنسبة لمن سيُهدى إليه، وعلى الرغم من ذلك فإني أتعمد أن أنال شرف الإهداء إليه ... فإلى من حمل شعلة النور، فأضاء بها مشارق الأرض ومغاربها ... إلى من أحبه الله واصطفاه، وفضله على العالمين ... إلى خير خلق الله وأعظمهم خُلُقا وخَلْقا ... إليك يا حبيبي يا رسول الله ... أهدي هذا العمل المتواضع الذي إن وفقت فيه، فبفضل الله وكرمه، وإن أخفقت فبضيق علمي ومعرفتي.

ولا أنسى من أوصاني بهما الله، الأم التي منعها تقدم السن، وضعف الجسد عن حضور مناقشة هذه الرسالة، لكن دعاءها يتردد دائما في سمعي؛ ليكون حولي سياج حماية ودرع أمان ... والأب الذي أبعده الموت عني، لكنني أشعر بروحه الطاهرة دائما حولي ... فلك يا أمي أهدي عملي، ولروحك الطاهرة يا أبي أهدي إنجازي إن تحقق لي إنجاز.

الشكر والتقدير

الشكر لله أولا وأخيرا شكرا بعدد خلقه وبديع صنعه، ثم لا يسع الباحثة بعد إتمام هذا العمل المتواضع تحت عنوان أثر السياق في التحولات التركيبية، نماذج من المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، إلا التوجه بجزيل الشكر، والتقدير للدكتور مصطفى الحيادرة المشرف على هذا العمل على ما بذل من جهد، ووقت في توجيه الباحثة خير توجيه، فجزاه الله خيرا بما يفوق جهده وعمله.

وكذلك لا يسع الباحثة إلا التوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الدكتور سمير شريف استيتية والدكتورة إيمان محمد أمين الكيلاني اللذين قبلا قراءة هذا العمل، وإبداء رأيهما في مضمونه، وإبداء ملاحظاتهما الكريمة في سبيل إخراج هذا العمل على أكمل وجه ممكن، جزاهما الله خير الجزاء.

ولا أنسى شكر كل من ساعد في إتمام هذا العمل بشكل غير مباشر من أساتذة قسم اللغة العربية في كلية الآداب، فقد كان لهم دور في بناء شخصية الباحثة من خلال ما بذلوا من جهود واضحة في المساقات التي أنهتها في دراسة (الماجستير)، وشكرًا لكل من أسهم في اكتمال هذا العمل، ولو بكلمة تشجيع طيبة ممن حولي من الأهل والصديقات، والزميلات والزملاء.

فهرس المحتويات

الملخص باللغة العربية

أثر السياق في التحولات التركيبية

نماذج من المتشابه اللفظي في القرآن الكريم

إعداد الطالبة: شفاء علي عبدالله المقابلة، بإشراف الدكتور مصطفى الحيادرة، ٢٠١٣م.

تناولت هذه الرسالة أثر السياق في التحولات التركيبية، والمتمثلة في التقديم والتأخير، والذكر والحذف في نماذج من المتشابه اللفظي في القرآن الكريم.

وبناء على ذلك اعتمدت الباحثة المنهج الوصفي التحليلي في الآيات المتشابهة لفظا متخذة من الموروث والحديث في اللسانيات أداة، تبحث من خلالها عن المعاني الكامنة في النص القرآني، والتي استوجبت التقديم لبعض الألفاظ في آيات، وتأخير تلك الألفاظ في آيات مشابهة لفظا، أو ذكر لبعض الألفاظ في آيات، وحذف لتلك الألفاظ في آيات أخرى مشابهة لفظا

وربطت الباحثة بين سياق اللغة وسياق الحال في بناء ما يسمى بالسياق الذهني الذي يتضمن القرائن العقلية القائمة في العالم الخارجي، والتي نتوصل إليها بالاستنتاج والاستدلال من خلال المعلومات المتاحة موظفة ذلك في تحليل السياقات اللغوية القائمة في بعض آيات المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، حيث ظهرت ملامح التداولية في تحليل الآيات بوصفها نظرية تهتم بالسياق بشقيه اللغوي، وسياق الحال، والإشارات والإحالات، والمرسل والمستقبل؛ لصناعة المعاني الدقيقة، والكامنة خلف التحولات التركيبية في سياق الآيات.

المقدمة

- أهداف الدراسة
- أهمية الدراسة
- الدراسات السابقة
- منهج الدراسة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير المرسلين، محمد بن عبدالله النبي الأمي، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

لما كان السياق من أهم الركائز التي يتكئ عليها علم الدلالة في العصر الحديث، كان لابد من وجود الدراسات التي تأخذ على عاتقها توضيح دور السياق، وإبرازه في الكثير من النصوص الأدبية قديمها وحديثها، ودراسة النص القرآني، وتوضيح دور السياق فيه فاز بنصيب وافر من تلك الدراسات التطبيقية، سواء عند اللغويين أو دارسي العلوم الدينية والشرعية، ومما وجدته قائما في تلك الدراسات دراسة المتشابه اللفظي في القرآن الكريم مرتبطا بالسياق القرآني.

ذلك المتشابه الذي وقفت عنده كثيرا من الأحيان؛ لأتساءل عن سره، وأتأمل في ذلك الاختلاف الذي يكمن في تقديم، أو تأخير، أو حذف، أو إحلال للفظ مكان آخر؛ مما دفعني للبحث عن ذلك الاختلاف في كتب المتشابه اللفظي ودراساته القديمة والحديثة، لأجد أن تلك المتشابهات اللفظية تختلف في معان دقيقة جدا مستوحاة من السياق، استوجبت ذلك التقديم، أو التأخير، أو الذكر، أو الحذف، أو الإحلال، وذلك يبطل ادعاءات ضعاف النفوس في الطعن في القرآن الكريم، و اتهامه بالتكرار غير المسوّغ.

وعلى الرغم من كثرة الدراسات وجدت أن علم المتشابه اللفظي في القرآن الكريم بحر يمكن الخوض فيه بدراسات جديدة، وتتبع دور السياق فيه، ولعلني بذلك أجمع بين خير الدنيا والآخرة، ومن هنا تكونت لدي فكرة دراسة المتشابه اللفظي في القرآن الكريم.

وتأتي الدراسة في تمهيد وفصلين، حيث يتضمن التمهيد جزئيتين: الجزئية الأولى في السياق، وتتعرض فيها الباحثة إلى تعريف السياق لغة واصطلاحا، وإلى نوعي السياق (سياق اللغة، وسياق الحال)، ونظرية السياق في التراث العربي عند النحويين والبلاغيين مستعينة بالنظريات الحديثة للسياق، أما الجزئية الثانية، فتتضمن التعرض للمتشابه اللفظي وتعريفه لغة واصطلاحا، وتوضيح الفرق بين المتشابه اللفظي مناط الدراسة، والمتشابه قسيم المحكم، ثم التعرض لأنواع المتشابه اللفظي.

أما الفصل الأول (أثر السياق في التقديم والتأخير) فيأتي في أربعة مباحث، و جاء المبحث الأول، تحت عنوان التقديم والتأخير، ويتضمن جانبا نظريا تتطرق فيه الباحثة للتقديم والتأخير بين النحو وعلم المعاني، وتبين فيه الباحثة نظرة النحويين والبلاغيين للتقديم والتأخير، وأوجه التقديم والتأخير عند البلاغيين، ثم تتعرض للتقديم والتأخير في غير العامل؛ أي في الفضلة (مناط الدراسة وبؤرتها)، و لا تهمل الباحثة التعرض لأسباب التقديم والتأخير. ولما كانت الدراسة تطبيقية في آيات كريمة من القرآن الكريم، كان لا بد من التعرض لأسباب النزول ومناسبة الآيات وأثرها في التقديم والتأخير، بل في الذكر والحذف أيضا (الفصل الثاني من الدراسة).

أما المبحث الثاني (الترتيب وإيحاء السياق) فيمثل هو والمبحث الثالث والرابع الجانب التطبيقي في الدراسة، وتناقش الباحثة فيه إيحاء السياق في الآية نفسها، وأثره في التقديم والتأخير، وأثر إيحاء الدلالة الهامشية للألفاظ في السياق في التقديم والتأخير، وأثر إيحاء السياق عند المتلقين في الترتيب، ويجيء المبحث الثالث (التقديم والتأخير وانجرار الكلام) ليناقش أثر انجرار الكلام في التقديم والتأخير، ثم التقديم والتأخير ما بين السابق وسياق

السورة، أما المبحث الرابع فخصص لأثر الدلالات المركزية للسياق في التقديم والتأخير، وتتطرق فيه الباحثة إلى التقديم والتأخير المتأثر مرة بدلالة التضمين للفظة ومرة بانجرار الكلام، والتقديم والتأخير ما بين التضمين وسياق الآية، لتختتم بدور بؤرة السياق في التقديم والتأخير.

ويأتي الفصل الثاني من الدراسة (أثر السياق في الذكر والحذف)، وتجعله الباحثة أيضا في أربعة مباحث: المبحث الأول ويناقش الذكر و الحذف نظريا، ويتضمن: الذكر لغة واصطلاحا، وأغراض الذكر، والحذف لغة واصطلاحا، والتطرق للتفريق بين بعض المصطلحات ذات الصلة بالموضوع، ثم الحذف بين النحو وعلم المعاني متضمنا شروط الحذف، وأوجهه، وأغراضه.

أما المبحث الثاني (أثر السياقات الذهنية في الذكر والحذف) وتناقش فيه الباحثة أثر السياق الذهني في الذكر، وأثر السياق الذهني في الحذف، وتأتي على الاستنتاج عن طريق الاستدلال من خلال السياق وأثره في الذكر والحذف، أما المبحث الثالث (أثر السياقات السابقة في الذكر والحذف)، فتناقش فيه الباحثة أثر القرائن اللفظية للسياق السابق في الذكر، وأثر القرائن اللفظية للسياق السابق في الحذف، وتتطرق للذكر ما بين القرائن اللفظية والعقلية، وكذلك الحذف ما بين القرائن اللفظية والعقلية، وتتعرض للذكر والحذف ما بين السياق السابق والترتيب الزمني.

أما المبحث الرابع (أتضافر السياق السابق واللاحق في الذكر والحذف)، فتناقش فيه الباحثة الحذف ما بين السياق السابق والسياق اللاحق، والذكر ما بين السياق السابق والسياق اللاحق، وأخيرا أثر بؤرة السياق والسياق الشارح في الذكر والحذف.

وتتوصل الباحثة بعدها إلى مجموعة من النتائج والتوصيات تجعلها في خاتمة الدراسة، مستعينة بمجموعة من المصادر والمراجع تدونها في نهاية الرسالة ضمن قائمة المصادر والمراجع.

- أهداف الدراسة

من أهم الأهداف التي تسعى الباحثة إلى تحقيقها من خلال الدراسة:

١- إبراز دور السياق في التوصل إلى المعاني الدقيقة (الكامنة) التي تتسبب في التقديم والتأخير، والذكر والحذف في المتشابه اللفظي في القرآن الكريم.

٢- توظيف الجديد المتمثل في النظريات اللسانية الحديثة جنبا إلى جنب مع القديم الموروث في اللغة؛ لتحليل نماذج من المتشابه اللفظي في القرآن الكريم.

٣- لفت النظر إلى البناء الذهني للسياق، وأثره في التوصل إلى المعاني الدقيقة التي دعت إلى التقديم والتأخير، والذكر والحذف في المتشابه اللفظي.

٤- الرد على المغرضين الطاعنين في قوة السياق القرآني وتماسك بنائه، و القائلين بالتكرار غير المسوغ في القرآن الكريم.

- أهمية الدراسة

لن تأتي هذه الدراسة بما يعد جديدا جذريا في ما يتعلق بدور السياق في بالمتشابه اللفظي في القرآن الكريم، لكنها ستكوّن إضافة نوعية من خلال الجمع بين الموروث اللغوي، والنظريات اللسانية الحديثة في معالجة جديدة من نوعها للمتشابه اللفظي في القرآن الكريم،

وتجسد تلك النظريات في السياق اللغوي وسياق الحال، فما لاحظته الباحثة أن معظم الدراسات للمتشابه اللفظي اعتمدت المتوارث اللغوي عند المفسرين قديمهم وحديثهم وعلماء المتشابه اللفظي، ولم تحاول توظيف النظريات اللسانية الحديثة، أو آراء اللسانيين المحدثين في اللغة فيه.

وذلك يرجع إلى أن معظم الدارسين للمتشابه اللفظي هم من طلبة الدراسات الدينية والشرعية، وقليل هم الباحثون المتخصصون في اللغة الذين حاولوا دراسة المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، وحتى هؤلاء القليلون تقيدوا بالموروث فقط، ولم يحاولوا دراسة المتشابه اللفظي وفق النظريات اللسانية الحديثة.

فمن هنا أرجو أن تكون هذه الدراسة البذرة اللافتة لدراسة المتشابه اللفظي وفق النظريات اللسانية الحديثة، فالقرآن الكريم بوصفه معجزة لغوية خالدة، التحدي فيه لا بد أن يكون قائما في أي زمان ومكان، مهما اختلفت الدراسات وتطورت النظريات اللغوية، فلا يوجد ما يمنع من دراسة المتشابه وفق تلك النظريات الحديثة.

- **الدراسات السابقة**

وجدت الباحثة عددا غير قليل من الدراسات السابقة، وذات الصلة بموضوع الدراسة والتي تذكر منها:

الرسائل الجامعية

- رسالة ماجستير بعنوان: كتب المتشابه اللفظي في القرآن الكريم (الإسكافي الكرماني الغرناطي) دراسة ونقد للباحث عطية صدقي الأطرش بإشراف د. مصطفى إبراهيم المشني، مقدمة إلى كلية الشريعة، للجامعة الأردنية عام ١٩٩٧.

- رسالة دكتوراه بعنوان: درة التنزيل وغرة التأويل للخطيب الإسكافي دراسة وتحقيق وتعليق محمد مصطفى أيدين، بإشراف عبد الستار فتح الله سعيد، مقدمة إلى كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، عام ١٩٩٩.

- رسالة ماجستير بعنوان: الحذف والذكر في المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، دراسة استقرائية تطبيقية على الجمل والمفردات للباحث منصور أبو زينة إشراف الدكتور مصطفى المشني مقدمة كلية الشريعة، في الجامعة الأردنية ٢٠٠٢.

- رسالة ماجستير بعنوان: دلالة السياق وأثرها في توجيه المتشابه اللفظي في قصة موسى عليه السلام (دراسة نظرية تطبيقية) للباحث فهد بن شتوي بن عبد المعين اشتوي، إشراف أ.د. محمد ابن عمر بازمول، مقدمة إلى كلية الدعوة وأصول الدين في جامعة أم القرى، السعودية، ٢٠٠٥.

- رسالة ماجستير بعنوان: أثر دلالة السياق القرآني في توجيه معنى المتشابه اللفظي في القصص القرآني، دراسة نظرية تطبيقية على آيات قصص نوح، وهود، وصالح، وشعيب عليهم السلام، إعداد الباحثة تهاني بنت سالم بن أحمد باحويرث، إشراف أ.د. عبد العزيز عزت، مقدمة إلى كلية الدعوة وأصول الدين في جامعة أم القرى، السعودية، ٢٠٠٧.

- رسالة دكتوراه بعنوان: المتشابه اللفظي في القرآن الكريم وأسراره البلاغية، إعداد صالح عبد الله محمد الشثري إشراف محمد أبو موسى، مقدمة إلى كلية اللغة العربية، فرع النقد والبلاغة في جامعة أم القرى، السعودية، ٢٠٠١.

- رسالة دكتوراه بعنوان: الإعجاز البياني في متشابه اللفظ القرآني، حسنية عبدالله حويج، مقدمة إلى كلية الشريعة في جامعة اليرموك، الأردن ٢٠٠٨.

الكتب

- كتاب بعنوان دراسة المتشابه اللفظي من آي التنزيل في كتاب ملاك التأويل، محمد فاضل السامرائي، دار عمار طبعة ٢٠٠٦، و هو في أصله رسالة دكتوراه بإشراف د. محمد حسين آل ياسين.

- مجموعة من الكتب للدكتور فاضل إبراهيم السامرائي منها (لتعبير القرآني، لمسات بيانية، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني).

- كتاب المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، لبيب محمد جبران صالح، دار الفاروق، عمان،٢٠١٠و في أصله رسالة دكتوراه.

- كتاب المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، دراسة نحوية بلاغية، مشهور مشاهرة، بيروت، ٢٠٠٤، و هو في الأصل رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم اللغة العربية في كلية الآداب في

الجامعة الأردنية.

- كتاب درة التنزيل وغرة التأويل، الخطيب الإسكافي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٩.
- ملاك التأويل، الغرناطي، أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي تحقيق سعيد الفلاح، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣.
- البرهان في توجيه متشابه القرآن، الكرماني، تحقيق عصام فارس الحرستاني، دار عمار، عمان، ٢٠١١.

- **منهج الدراسة**

تتبع الباحثة في هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي في الجانب النظري بعرض آراء السابقين، واللاحقين والتعليق عليها .

وكذلك تفعل في الجانب التطبيقي، حيث تتبع أقوال المفسرين، وأقوال علماء المتشابه اللفظي في كل آية معلقةً على ذلك، إن تطلب الأمر، ثم تأتي بتحليلها لتلك الآيات المعتمد على أقوال السابقين مستنيرة بآراء المحدثين اللغوية، والنظريات اللسانية الحديثة محاولة توظيفها في تحليل الآيات؛ للتوصل إلى سياقات ذهنية تتضمن معاني دقيقة (كامنة)، تستدعي التقديم والتأخير، أو الذكر والحذف، ثم تلخص ذلك في جداول موضحة التحليل المبني على النظريات الحديثة في اللغة مشيرة إلى دور السياق في ذلك كله.

التمهيد

- **السياق**
  - السياق لغة
  - السياق اصطلاحا
  - السياق اللغوي
  - سياق الحال
  - نظرية السياق في التراث العربي
  - السياق عند النحويين
  - السياق عند البلاغيين
- **المتشابه في القرآن الكريم**
  - المتشابه لغة واصطلاحا
  - المتشابه قسيم المحكم
  - المتشابه اللفظي
  - الفرق بين المتشابه قسيم المحكم والمتشابه اللفظي
  - أنواع المتشابه اللّفظي

التمهيد

تجدر التقدمة لموضوع الدراسة بأمرين، الأول في السياق ومفهومه؛ ذلك لأن الدراسة تطبيق لأثر السياق في التحولات التركيبية، أما الثاني فيتعلق بتوضيح المقصود من المتشابه اللفظي – مناط الدراسة وبؤرتها – وتمييزه عن المتشابه قسيم المُحْكَم.

- **السياق لغة**

جاء في مقاييس اللغة : "السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حدو الشيء يقال ساقه يسوقه سوقا والسيقة: ما استيق من الدواب، ويقال سقت إلى امرأتي صداقها، وأسقته، والسوق مشتقة من هذا، لما يساق إليها من كل شيء..."[1].

وقد أسهب ابن منظور في توضيحه معنى السياق فقال: "السوق معروف، ساق الإبل يسوقها سوقا وسياقا ...وقد انساقت وتساوقت الإبل تساوقا إذا تتابعت ... والمساوقة المتابعة كأن بعضها يسوق بعضا ... والسياق المهر ... لأن العرب كانوا إذا تزوجوا ساقوا الإبل؛ مهراً لأنها كانت الغالب على أموالهم ... ويقال: فلان في السياق؛ أي في النزاع ..."[2] فالسياق أيضا نزع الروح، وذلك في ما يبدو لتدرج أو تتابع نزع الروح من كامل الجسد.

---

[1] مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق، عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩، ج٣،مادة سوق، ص١١٧.

[2] لسان العرب، ابن منظور، صورة عن نسخة بولاق، الدار المصرية للنشر، القاهرة، ج١٢، باب السين فصل القاف.

ولم يفت معنى السياق الزمخشري في أساس البلاغة فبينه قائلا: "ساق النعم فانساقت ... ومن المجاز: ساق الله إليه خيرا، وساق إليها المهر، وساقت الريح السحاب... وتساوقت الإبل تتابعت، وهو يسوق إليك الحديث أحسن سياق، وإليك يساق الحديث"[١].

وكلها معان ترتبط بالتتابع والتوالي والامتداد، ومنها انطلق معنى السياق اصطلاحا.

- **السياق اصطلاحا**

السياق عند اللغويين شقان:

١- السياق اللغوي أو سياق النص.

٢- سياق الحال.

وهما صنوان لا ينفصلان في تحديد المعنى، فالمنعم للنظر في كلام تمام حسان، يجد ذلك جليا واضحا في توضيحه لفكرة "المقام" و"المقال"عند البلاغيين؛ حيث يقول: "وفكرة "المقام" هذه هي المركز الذي يدور حول علم الدلالة الوصفية في الوقت الحاضر ...، وهو الوجه الذي تتمثل فيه العلاقات والأحداث والظروف الاجتماعية التي تسود ساعة أداء "المقال"، ومن المعروف أن إجلاء المعنى على المستوى الوظيفي (الصوتي والصرفي والنحوي، وعلى المستوى المعجمي فوق ذلك لا يعطينا إلا معنى "المقال" أو المعنى الحرفي كما يسميه النقاد، أو معنى ظاهر النص كما يسميه الأصوليون"[٢] فمن الواضح أن السياق عند حسان: هو النص الظاهر: وهو ما أطلق عليه اللغويون السياق اللغوي، و الظروف المحيطة والمتعلقة بالنص، وهو ما أسماه اللغويون سياق الحال.

---

[١] أساس البلاغة، الزمخشري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥،ط٣، ج١، ص٤٦٨

[٢] اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،١٩٧٩، ط٢، ص٣٣٧.

- **السياق اللغوي**

يلتقي المعنى اللغوي، والمعنى الاصطلاحي للسياق في فكرة التوالي، فالسياق اللغوي بتعريفه عند محمد حماسة: هو السياق المتعلق بترتيب العناصر اللغوية للنص، بتقديم أو تأخير أو حذف أو زيادة بجملة أو كلمة؛ مما يؤثر في الجملة؛ فيحول مدلول عناصرها في النص اللغوي، ففي الآية الكريمة: ﴿ أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُ ﴾ [النحل/١] تأتي جملة "فلا تستعجلوه"؛ لتصرف الفعل أتى من الماضي إلى المستقبل؛ لأنها متعلقة بأمر الله الذي فسره الرازي أيضا - بناءً على زمن الاستقبال - بأنه قيام الساعة[1]. والسياق عند حلمي خليل، لم يختلف عنه عند اللغويّيْن السابقيْن فيعرفه كالتالي: "يتمثل في الأصوات والكلمات والجمل، كما تتابع في حدث كلامي معين أو نص لغوي"[2].

بينما توسع استيفن أولمان في ما يتعلق بأهمية السياق للمعنى بالنسبة للكلمة، فعرفه بـ" النظم اللفظي لكلمة وموقعها من ذلك النظم"، موضحا بعدها أن السياق يشمل كل العبارات والجمل السابقة، واللاحقة للكلمة، بل ويتعداها إلى القطعة والكتاب كله، ثم يربط ذلك بسياق الحال، وكل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملابسات، والعناصر غير اللغوية المتعلقة بالمقام[3].

إذن فالتعريفات السابقة كلها تعريفات تبدأ بالسياق اللغوي، ثم تتعداه عند تمام حسان وستيفن أولمان؛ لتربط سياق اللغة بسياق الحال، والذي يقصد به العناصر الخارجة عن عناصر التركيب من (أصوات، ونحو، وصرف، ومعجم)، فإن كان السياق اللغوي هو الجسد للمعنى، فسياق الحال هو الروح لذلك الجسد، وعليه يمكن لنا أن نكون تصورا بأن المقصود

---

[1] النحو والدلالة، محمد حماسة عبد اللطيف، دار السلام، القاهرة، ١٩٨٣، ص١١٧.

[2] الكلمة، حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦، ص ١٦١.

[3] دور الكلمة في اللغة، استيفن أولمان، ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٩٢،ص ٦٢.

بالسياق اصطلاحا: لا يخرج عن تتابع للكلمات في نص ما، وارتباطها وتماسكها معا؛ لتكون معا النص مكتملا، وبتأثيرات واضحة من البيئة، أو المحيط الخارجي، وإشارات وإيماءات تصدر من المرسل للمستقبل وبالعكس، ضمن مكان وزمان، وثقافة تتأثر بها الرسالة اللغوية، وذلك ما أطلق عليه سياق الحال، الذي يعد جزءًا من السياق بعمومه.

- **سياق الحال**

يرتبط المعنى الاصطلاحي للسياق، وسياق الحال تحديدًا بالنظرية السياقية للمعنى، التي تعود بجذورها للعالم الإيرلندي الأنثروبولوجي مالينوفسكي، وتعود في تبلورها وانتشارها للساني الإنجليزي فيرث، وكلاهما يرى أن تحديد المعنى لا يتم بعيدا عن السياق، وبالتحديد سياق الحال(context of situation) ذلك المصطلح الذي استخدمه مالينوفسكي لأول مرة، حين فشل في ترجمة بعض النصوص اللغوية في بحوثه بعيدا عن السياق الذي استعملت فيه، فتكونت لديه قناعة أن اللغة ليست وسيلة تواصل فقط، وإنما هي عمل ونوع من السلوك،[1] وقد اعترف فيرث بفضل مالينوفسكي عليه في نظريته، لكنه وجد أن سياق الحال عند مالينوفسكي " قطعة من العملية الاجتماعية التي يمكن دراستها بصورة مستقلة، أو كناية عن حلقة منتظمة من الأحداث؛ أي مجموعة واقعية وقابلة للملاحظة من الأحداث"؛ فكان له رأي آخر في التعامل مع سياق الحال، باعتباره إحدى أدوات اللساني تماما، مثل التصانيف القواعدية[2].

---

[1] علم الدلالة، بالمر، ترجمة مجيد عبد الحميد الماشطة، الجامعة المستنصرية، بغداد، ١٩٨٥،ص٦١، وانظر، علم اللغة، محمود السعران، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢، ص٣٣٨

[2] علم الدلالة، بالمر، مجيد عبد الحميد ماشطة، ص٦٣.

فالمعنى عند فيرث كما وضحه السعران مركب من مجموعة من الوظائف اللغوية، تتضمن: الوظيفة الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية، والوظيفة الدلالية لسياق الحال، وبذلك فالوصول إلى معنى نص لغوي يستوجب:

١- تحليل النص على مستويات اللغة المختلفة: الصوتية و الصرفية والتركيبية والمعجمية.

٢- تحليل سياق الحال من حيث شخصية المتكلم وشخصية السامع، وكل ما يتعلق بالموقف من ظروف وملابسات وزمان ومكان.

٣- توضيح نوع الوظيفة الكلامية، من حيث الأساليب المستخدمة في اللغة، كالتمني والإغراء ... الخ.

٤- الأثر الذي يتركه الكلام في السامع من سخرية أو إقناع أو عدمه[١].

ومن هنا يأتي تعريف سياق الحالة (context of situation) عند كمال بشر الذي يعبر عنه بـ" المسرح اللغوي"، ويقصد به ذلك المحيط الخارجي: من ملابسات وأحداث وتلك العناصر المتمثلة في شخصية المرسل والمستقبل، والعلاقة بينهما، والثقافة لكل منهما، والزمان، والمكان، والعوامل السياسية والاجتماعية، ومدى تأثر الحضور وقناعاتهم بالخطاب، وما يصاحب ذلك من إيماءات وإشارات وتعبيرات في الوجه، تنم عن الرضا أو الغضب أو القبول أو الرفض،[٢] وذلك ينطبق على الجملة أو النص اللغوي أو حتى الكلمة، فمعنى الكلمة

---

[١] علم اللغة، محمود السعران، ص٣٤٠– ص٣٤١.

[٢] علم اللغة الاجتماعي، كمال بشر، دار غريب للنشر، ١٩٩٥، ص٩٦.

عند حلمي خليل لا يتأتى من خلال التحليل اللغوي لفروع اللغة المختلفة: من أصوات وبناء وتركيب ومعجم، ولكنه يتعدى ذلك إلى سياق الحال أو سياق المقام[1].

- **نظرية السياق في التراث العربي**

لم يهمل علماء العربية السياق؛ فكان لتلك النظرية جذور عربية، وإن لم تكن بتبلورها واكتمالها على النحو الذي وصلت إليه حديثا، ويشير حلمي خليل إلى ذلك من خلال وصفه لما جاء به فيرث، فيراه يلتقي في بعض جوانبه مع ما جاء به علماء العربية القدماء، ولكنه يختلف بلا شك من حيث المنهج والتحليل والتطبيق،[2] وذلك ما نراه عند النحويين في ما أشاروا إليه بألفاظ مثل: (الحال أو الحال الشاهدة أو المعنى) أو ما نستشفه من تحليلاتهم للتراكيب، وإن لم يصرحوا بمصطلحات تتعلق بذلك ، ونراه أيضا عند البلاغيين في ما عبروا عنه (بالمقام والمقال) أو مقتضى الحال، ونجده بوضوح نظرا وتطبيقا لدى المفسرين.

- **السياق عند النحويين**

لم يكن سيبويه بعيدا عن الاتجاهات اللغوية الحديثة على الرغم من بعد المسافة الزمنية -إن صح التعبير- فيراه محمد حماسة ملتقيا مع تلك الاتجاهات في كثير من الإشارات [التي يلمحها القارئ ويراها اللغوي بوضوح] من حيث فهم المخاطب، مع الاستغناء عن بعض العناصر اللغوية، والاكتفاء بالسياق الخارجي الذي يجري فيه الكلام، فتجده يعنى بوصف الموقف الذي يجري فيه الكلام، وملابسات ذاك الموقف في مواطن كثيرة من الكتاب، ومن تلك المواطن حكمه على جملة "أنا عبد الله منطلقا" بأنها من "الكلام المحال"، إذا كان

[1] الكلمة، حلمي خليل، ص١٦٢.

[2] مقدمة لدراسة اللغة، حلمي خليل، دار القلم للنشر، دبي، ١٩٨٩، ص ٣١١.

المتكلم معروفا يواجهك في خطابه، ويريد أن يخبرك عن أمر انطلاقه، فلا يجتمع ضمير المتكلم مع الاسم الظاهر في مثل تلك الحالة، لكن الجملة تصبح مقبولة ومن "الكلام الحسن" إذا كان المتكلم مجهولا لديك، مثل أن يخاطبك من خلف جدار، فإن قال أنا منطلقا، سيتبادر إلى ذهنك أن تسأل: من أنت؟ ولإزالة ذلك الشك أو الجهل؛ صح أن يقول المتكلم في مثل تلك الحالة: أنا عبدالله منطلقا في أمرك "فلكل مقام مقال"[1].

ونجد كمال بشر يتخذ من بعض النصوص التراثية دليلا على اهتمام العرب القدماء بنظرية السياق، فيذكر نصا لابن جني يقول فيه: "فلو كان استماع الأذن مغنيا عن مقابلة العين مجزئا عنه، لما تكلف القائل، ولا كلف صاحبه الإقبال عليه والإصغاء إليه ... وعلى ذلك قالوا: رب إشارة أبلغ من عبارة"، ويذكر نصا آخر لابن هشام يقول فيه: "إن الكلام ما تحصل فيه الفائدة، سواء كان لفظا أو خطا أو إشارة، أو ما نطق به لسان الحال"[2].

والمطّلع على كتاب الخصائص يرى الكثير من النصوص المشيرة إلى سياق الحال مثل: "ليس المخبر كالمعاين"[3]، وذلك يبين ما لمشاهدة الحال من أهمية بالغة في تحديد المعنى، ففي نص لابن جني في "باب ذكر علل العربية أكلامية هي أم فقهية" يقول: "وقد يمكن أن تكون أسباب التسمية تخفى علينا لبعدها في الزمان عنا؛ ألا ترى إلى قول سيبويه: "أو لعل الأول وصل إليه علم لم يصل إلى الآخر" يعني أن يكون الأول الحاضر شاهد الحال؛ فعرف

[1] النحو والدلالة، محمد حماسة،ص ١١٦، وانظر، كتاب سيبويه،ج٢، تحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت،ط٣، ١٩٨٣، ص٨٠- ٨١.

[2] علم اللغة الاجتماعي، كمال بشر، ص٩٨، وانظر الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد علـــي النجـــار،دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٥٢، ج١، ص ٢٤٧، وانظر شرح شذور الذهب في معرفـــة كـــلام العـــرب، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، د م، ١٩٠٢، ص٢٩.

[3] الخصائص، ابن جني،ج١، ص٢٤٦.

السبب الذي له ومن أجله وقعت عليه التسمية، والآخر - لبعده عن الحال - لم يعرف السبب للتسمية" [وضرب مثلا على ذلك من خلال عبارة] "رفع عقيرته" التي لن يصل المتلقي إلى معناها الذي هو رفع الصوت، إلا إذا كان على علم بالحال التي قيلت فيه، فمما تذكره العرب عن أحدهم حين قطعت رجله، أنه رفعها ثم رفع صوته قويا حادا، فأطلقوا (رفع عقيرته) على من رفع صوته، وإلا فما العلاقة بين رفع العقيرة ورفع الصوت؟[1].

فمن الواضح أن استخدام ابن جني لعبارة "شاهد الحال" تلخص القصد الذي نرمي إليه، وهو وجود فكرة سياق الحال بحد ذاتها عند النحويين العرب، والتي شكلت ركيزة من ركائز التقعيد عندهم، كما بين كمال بشر في مواطن كثيرة من أبواب النحو وأساليبه مثل: الاستفهام والنداء والتعجب وغيرها، وصحيح أن الدور الذي أداه سياق الحال لم يكن مباشرا بالتصريح بمصطلحات تشير إليه، لكنه كان واضحا في الآلية المتبعة في التقعيد، ويأتي بشر ببعض الأمثلة في الأساليب النحوية مثل: أسلوب النداء الذي يراه عنصرًا من عناصر المسرح الاجتماعي بما يتضمنه من: مرسل ومستقبل ورسالة بينهما، حيث عمل النحويون على توزيع أدواته بحسب سياق الحال أو المقام من أدوات للقريب، وأخرى للبعيد، وربطوا بين المبنى والمعنى؛ أي بين مكونات الخطاب ومقامه، فلم يجوزوا حذف النداء مع المنادى البعيد، ومع النكرة غير المقصود؛ ذلك لأن المنادى فيه يتصف بالبعد المتمثل في الشيوع وعدم التعيين أو الحصر[2].

وقد ذكر كمال بشر العديد من الأساليب النحوية القائمة في تقعيدها على مبدأ سياق الحالة غير المباشر في الذكر، لكنه مستشف في التحليل، ولا أجد أدل من قول المبرد على

---

[1] الخصائص،ابن جني،ج١، ص ٦٦.

[2] علم اللغة الاجتماعي، كمال بشر، ص٩٨- ١٠٠.

ذلك، حين وضح الرأي القائل بحذف الجواب في الآية الكريمة "إذا السماء انشقت"، حيث يقول بعد ذكره لرجز مشابه في ذات المسألة: "لم يأت بخبر لعلم المخاطب، ومثل هذا الكلام كثير، ولا يجوز الحذف حتى يكون المحذوف معلوما بما يدل عليه من متقدم خبر أو مشاهدة حال"،[1] فمشاهدة الحال بناء على كلام المبرد كان لها دور في تجويز حذف جواب الشرط.

ويبدو أن دور السياق في بناء التركيب النحوي جعل ابن هشام يربط بين المعنى والتركيب في أحد أبواب المغني، ومن ضمنها باب تحت عنوان "في ذكر الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها"، ويقول في الجهة الأولى "أن يراعي[ويقصد المعرب] ما يقتضيه ظاهر الصناعة، ولا يراعي المعنى، وكثيرا ما تزل الأقدام بسبب ذلك" فجعل مراعاة "ظاهر الصناعة" [ويقصد التركيب] على حساب المعنى، هو الجهة الأولى من الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها، وذلك يعني ارتباط المعنى بالتركيب ارتباطا قويا، وبالتالي ارتباطه بالسياق أيضاً، والذي يظهر من خلال الشاهد الذي ذكره ابن هشام، في بيت الشعر التالي:

لا يُبْعِدُ اللهُ التلببَ والـــ ـــغاراتِ إذ قالَ الخميسُ: نَعَمْ

حيث أعرب أحد القراء "نعم" حرف جواب بناء على التركيب فقط، ولم يراع معنى البيت أي السياق، حيث لا مسوغ لأن تكون نعم حرف جواب؛ لذلك عندما بحث المقرئ عن موطن الشاهد في البيت لم يجده، وإنما هي "نعم" وهو المفرد من أنعام، وتعرب خبر لمحذوف؛ أي "هذه نعم" وهو موطن الشاهد[2] فلو أخذ المعرب بمعنى البيت حيث "التلبب: لبس

[1] المقتضب، المبرد، تحقيق، عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت،١٩٦٣، ج٢، ص٨١.

[2] مغني اللبيب، ابن هشام، تحقيق، مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، بيروت،٢٠٠٥، ص٤٩١.

السلاح، والخميس: الجيش يكون المعنى"لا قطع الله عهدي بلبس السلاح، وبالإغارة عندما يقول الجيش: هذه نعم فأغيروا عليها"[1] وأرى أن المعنى عند ابن هشام جاء ليخدم التراكيب، أو الصناعة حين أشار إلى أن المقرئ وتلميذه بحثا عن موطن الشاهد، فلم يجداه، فالقصد عنده الاهتمام بالمعنى؛ حتى لا يفقد موطن الشاهد، أو حتى لا تصبح هناك ثغرة تزل بها قدم المعرب.

ويظهر ذلك أيضا عند الاستراباذي، في شرحه كافية ابن الحاجب، وفي تفسيره لرأي جمهور العلماء، في عدم جواز أن يكون النعت أخص من المنعوت، فيقول في ذلك: "وإنما لم يجز أن يكون النعت أخص من المنعوت؛ لأن الحكمة تقتضي أن يبدأ المتكلم بما هو أخص، فإن اكتفى المخاطب فذاك، ولم يحتج إلى نعت، وإلا زاد عليه من النعت ما يزاد به المخاطب معرفة"،[2] وذلك يدلل على عناية العرب بالسامع أو المستقبل للرسالة اللغوية.

لذلك نراه يشير إلى الاهتمام بالمخاطب أو المستقبل للرسالة اللغوية، فإن لم تصل الرسالة بوضوح إلى المتلقي عندها نلجأ للنعت، ومنه لا ينبغي أن يكون النعت أخص من المنعوت، فالمنطق أن المتكلم يبدأ بالأخص، فإن لم يتحقق الهدف من الرسالة، يلجأ إلى التوسعة المنشودة في النعت، فمقتضى الحال المتمثل في الحاجة إلى التوسعة للتوضيح، كان سببا في كون المنعوت أخص من النعت، وهو بذلك أتى بمقتضى الحال؛ ليفسر ما هو قائم في كلام العرب، من كون المنعوت أخص من النعت، وهي آلية في التقعيد كما سبق في كلام كمال بشر.

---

[1] كلام المحقق في كتاب مغني اللبيب، ص٤٩١

[2] شرح كافية ابن الحاجب، الأستراباذي، ج٢،تحقيق، إميل يعقوب،ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧،ص٣٣٦.

وفكرة البدء بالأخص، تقودنا إلى فكرة علماء البلاغة، حين عرفوا البلاغة فقالوا: "البلاغة الإيجاز"، فإن اكتفى المتلقي بالأخص عند الأستراباذي، يكون بذلك قد حقق الإيجاز المقصود.

- **السياق عند البلاغيين**

تظهر فكرة السياق جلية واضحة عند ابن طباطبا حين يُسَخِّر سياق الحال لخدمة المعنى، فنراه يقول: " وربما أحسن الشاعر في معنى ببدعه، فكرره في شعره على عبارات مختلفة، وإذا انقلبت الحالة التي يصف فيها ما يصف، قلب ذلك المعنى، ولم يخرج عن حد الإصابة فيه"[1] ونراه في موضع آخر يشير إلى وضع كل كلمة موضعها؛ أي موضع الكلمة من التركيب، وذلك عنده من معايير جودة الشعر فيقول: "وأحسن الشعر ما يوضع فيه كل كلمة موضعها؛ حتى يطابق المعنى الذي أريدت له، ويكون شاهدها معها، لا تحتاج إلى تفسير عن غير ذاتها"[2] فحين يقول : حتى يطابق المعنى الذي أريدت له، فذلك يعني اهتمامه بترتيب الكلمات بما يتناسب مع المعنى.

وقد اقترب عبد القاهر الجرجاني أكثر في الجمع بين الجزئيتين المتمثلتين بالمقال والمقام، في نظرية النظم عنده، حيث يرى أن النظم للكلمات في التراكيب أساس يستند عليه في توضيح المعاني، فنراه يخصص للتقديم والتأخير بابًا، وللحذف آخر مستندًا إلى اختيار اللفظ المناسب للموضع المناسب، ويجعل ذلك مجال تفاضل الألفاظ، فيبين أن من الألفاظ ما يعجب السامع في موضع، وقد تراه في موضع آخر بعيدا عن إعجابه ويقول في ذلك: "... فقد اتضح

---

[1] عيار الشعر، محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي، تحقيق عبد العزيز بن ناصر المانع، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٠، ص١٣٣.

[2] المصدر نفسه، ص٢١٥.

إذن اتضاحا لا يدع للشك مجالاً، أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة، وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ، ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر ... فلو كانت الكلمة إذا حسنت حسنت من حيث هي لفظ، وإذا استحقت ذلك لذاتها وعلى انفرادها، دون أن يكون السبب في ذلك حال لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم، لما اختلف بها الحال، ولكانت إما أن تحسن أبدا، أو لا تحسن أبداً"[1].

وهنا نلحظ أن السياق وإن كان قائما في الفكر النحوي، فإنه كان أوضح معنىً وصورة في الفكر البلاغي، فكان لعلماء البلاغة والمعاني دور أكبر في توضيحه، وما مصطلح "مقتضى الحال" إلا دليل واضح على ذلك، ويبين فريد عوض أن علماء المعاني اهتموا بالسامع والمتكلم في تعريفهم لمقتضى الحال، فعلى المتكلم أن يكون عالما بأحوال السامع قبل أن يوجه رسالته حتى يأتي بالكلام المناسب، "وهذه هي الخصوصية المرادة، والزائدة فوق المعنى الأصلي الذي يؤديه الكلام"[2].

وهي ذاتها الخصوصية التي عبر عنها التهانوي في تعريفه لمقتضى الحال بـــ " الأمر الداعي إلى المتكلم على وجه مخصوص؛ أي الداعي إلى أن يعتبر مع الكلام الذي يؤدى به أصل المعنى خصوصية ما، هي المسماة بمقتضى الحال، مثلا كون المخاطب منكرًا للحكم

---

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد بشير رضا، دار المعرفة، بيـــروت، ١٩٧٨،ص ٣٨-٣٩.

[2] فصول في علم الدلالة فريد عوض، مكتبة الآداب ، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١٢٨.

حال يقتضي تأكيد الحكم، والتأكيد مقتضاها"[1]، ومع ذلك ففريد عوض لا ينكر أن سياق الحال عند المحدثين أوسع في دلالته من مصطلح "مقتضى الحال"، الذي يشكل عنده جزئية من مكونات سياق الحال، لكنه يرى أن مصطلح "مقتضى الحال" ومصطلح (context of situation) يتفقان في الإشارة إلى شيء واحد خارج عن نطاق اللغة، وهو ما اتفق عليه علماء المعاني، وعلماء اللغة المعاصرون، ولذلك لا يمانع في ترجمة (context of situation) بمقتضى الحال، ويراها الترجمة الأنسب[2].

واللافت أن فكرة السياق القائمة في الذهن العربي، سواء عند النحويين أو البلاغيين خضعت للفصل بين البلاغة أو علم المعاني، والنحو؛ مما جعل تلك الفكرة مجزأة في المقال عند النحويين؛ أي (المنطوق) والمقام عند البلاغيين؛ أي (مقتضى الحال)، على الرغم من إشارة النحويين إلى المعنى، واعتماده في التحليل النحوي كما ظهر في عبارة الإعراب فرع المعنى، ولكن ذلك كما أرى كان ضمن ما أطلق عليه تمام حسان تحويل غايات الأداء على المستوى النحوي، فالنداء قد يتحول إلى تعجب، والاستفهام قد يتحول إلى معان كثيرة، منها التقرير أو الإنكار أو التعجب، وهو كما يقول: "...إنما يعتبر من قبيل تعدد المعنى الوظيفي، ... [ويتابع في توضيح الصلة بين التعدد الوظيفي للكلام والمقام بقوله]: وإنما تأتي الصلة بين ذلك وبين المقام من أن تحول المعنى الوظيفي للجملة لا يكون في الغالب إلا بعون القرائن الحالية وهي من المقام"[3].

---

[1] كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي التهانوي، تحقيق علي دحروج، ج١، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦، ص٦١٦.

[2] فصول في علم الدلالة فريد عوض، مكتبة الآداب ، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١٢٨.

[3] اللغة العربية معناها ومبناها تمام حسان، ص ٣٧١- ٣٧٢

وباهتمام البلاغيين بإطار الشكل البلاغي، يرى حسان أنهم انتبهوا إلى أن اللغة ظاهرة اجتماعية، وأنها شديدة الارتباط بثقافة الشعب الذي يتكلمها؛ وبالتالي ارتباط المنطوق بالمواقف الاجتماعية المختلفة، فمقام الفخر ليس كمقام المدح أو الدعاء أو الذم ... فكان للبلاغيين عبارتهم المشهورة "لكل مقام مقال، ومن خلال قوله: "وبذلك يصبح للعلم الجديد الذي يأتي من امتزاج بين النحو والمعاني مضمون؛ لأنه يصبح شديد الارتباط بمعاني الجمل ومواطن استعمالها، وما يناط بكل جملة منها من معنى"[١] تلمح الباحثة فكرة أن النحويين اهتموا بالمعنى خدمة للتركيب، وأن البلاغيين اهتموا بالتركيب خدمة للمعاني، ولذلك يرى حسان أن بمزج العلمين يتأتى العلم الجديد، الذي يعد من الكشوفات العلمية الحديثة؛ مما يجعل البلاغيين متقدمين بفكرة المقام عن الغربيين بألف سنة تقريبا.

ولم تكن عبارة (البلاغة الإيجاز) بعيدةً عن فكرة السياق فقد أشار نهاد الموسى إلى فكرة "البلاغة الإيجاز" في مناقشته لفكرة الاقتصاد اللغوي عند المعاصرين، موضحا أن فكرة الاقتصاد اللغوي لا تخرج عن وصف البلاغيين للكلام المؤثر: أنه "ما قل لفظه وكثر معناه" وذلك المقصود من مبدأ اقتصاد الجهد، حيث بين إن هم المتكلم أن يبلغ أكبر عدد ممكن من الفوائد بأقل عدد ممكن من الجهود وهو ذاته مبدأ التخفيف والفرق عند النحاة[٢]، و لنا أن نسأل: ما العلاقة بين اقتصاد الجهد والسياق؟ و نجيب: ذلك ما يتجسد في اغتنام الموقف، بما يضم من عناصر مختلفة زمانية ومكانية وثقافية ...الخ؛ ليشكل نائبا عن ذلك الجهد المبذول في الكلام، وهو ما أطلق علماء المعاني "مقتضى الحال".

---

[١] اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص٣٣٧.

[٢] نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، نهاد الموسى، المؤسسة العربية للنشر، عمان، ١٩٨٠، ص ٨٧- ٨٨.

وللقارئ أن يلحظ في ما سبق أن فكرة السياق بعمومه كانت حاضرة في الفكر العربي؛ نحويا كان أم بلاغيا، لكن الأمر لم يتضح بالصورة التي ظهر عليها عند المحدثين الغربيين، ذلك لأن الغربيين أمثال مالينوفسكي وفيرث تعاملوا مع اللغة بوصفها كلًا متكاملًا، فلم يفصلوا بين المعاني والتراكيب، في محيط اجتماعي سخرت فيه اللغة لخدمته، فكانت سلوكا اجتماعيا، وهي فكرة المزج بين العلمين كما سبق ذكره عند تمام حسان، بخلاف الفكر العربي القديم الذي اتجه في اللغة اتجاهين: اتجاهاً عالج فيه التراكيب جاعلا المعاني لخدمتها، وهو ما اختص به النحويون، واتجاهاً عالج فيه المعانى جاعلا التراكيب لخدمتها، وهو ما اختص به البلاغيون، أو علماء المعاني؛ مما جعل بعض الباحثين يرون أن تلك الاهتمامات لم ترق إلى مستوى النظرية الحديثة بتبلورها وتجسدها.

- **المتشابه في القرآن الكريم**

لا بد لنا من التعرف على المعنى اللغوي للمتشابه، قبل الخوض في معناه الاصطلاحي، فالمعاني اللغوية عادةً هي المنطلق للمصطلحات المجسدة للمفاهيم أيًا كانت.

- **المتشابه لغة واصطلاحا**

يذكر ابن فارس في مادة (شبه): "الشين والباء والهاء أصل واحد، وهو يدل على تشابه الشيء وتشاكله لوناً ووصفاً يقال: شِبْه، وشَبَه، وشَبيه، ... والمُشبّهات من الأمور المشكلات، واشتبه الأمران إذا أشكلا"[1].

[1] مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، ج٣، دار الفكر للنشر. دمشق، ١٩٧٩، مادة شبه، ص٢٤٣.

ولم يبتعد ابن منظور عن ذلك المعنى، مبينا أن "الشَّبْه والشَّبَه والشَّبيه المثل والجمع أشباه، وأشبه الشيء الشيء ماثله ... والمشتبهات من الأمور المشكلات، والمتشابهات المتماثلات ... والشُبهة الالتباس، وأمور مشتبهة ومشبّهة مشكلة يشبه بعضها بعضا ... وشبَّه عليه خلَّط عليه الأمر حتى اشتبه بغيره"[1].

وكلها معانٍ يجمعها معنىً واحد هو التشابه، أو التماثل أو الالتباس، ولا أجد الالتباس ينتج إلا عن ذلك التماثل الذي يولد نظيرًا للشيء؛ ينجم عنه الغموض، وعدم الوضوح في تحديد الشيء المقصود. ومن هنا انطلق المعنى الاصطلاحي للمتشابه في القرآن الكريم، الذي يتمثل في قسمين، المتشابه قسيم المحكم، والمتشابه اللفظي، حيث لا تجد الباحثة بداً من توضيح الفرق بينهما، حتى لا يؤدي الخلط بينهما إلى إشكال في الدراسة.

يقول أبو البقاء الكفوي في مصطلح المتشابه: "... وشبَّهه إياه وبه تشبيها: مثله، ... والشُبهة بالضم: الالتباس، وشبه عليه الأمر: أي لبس، والشكل: الشبه ... وأُشكل الأمر: التبس"[2] وكذلك جاء في القاموس الفقهي " أشبه الشيء الشيء ماثله ... في الشرع ما التبس أمره، فلا يدرى أحلال هو أم حرام "[3] أما التهانوي فيذكر أن "المتشابه عند المتكلمين هو المتّحد في الكيف، وعند البلغاء يطلق على قسم من التجنيس، وعند الأصوليين والفقهاء هو ضد المحكم"[4].

---

[1] لسان العرب، ابن منظور، ج١٧، طبعة مصورة عن نسخة بولاق، الدار المصرية للنشر، القاهرة، ص٣٩٩. وانظر أساس البلاغة للزمخشري، ط٣، ج١، باب ش ب هـ، ١٩٨٥. ص٤٧٧

[2] الكليات، أبي البقاء الحسيني الكفوي، ج٣، تحقيق عدنان درويش، فصل الشين، ص٧٩.

[3] القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، سعدي أبو جيب، دار الفكر، دمشق، مادة شبه، ١٩٨٢، ص١٨٩.

[4] كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، ج٢، ص١٤٣٧.

- المتشابه قسيم المحكم

لا ترى الباحثة مُنطلقا لتوضيح معنى المتشابه قسيم المحكم خيراً من قوله تعالى: **﴿هو الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾** [آل عمران/٧] وفسر ابن كثير المحكمات بـ"البينات واضحات الدلالة، لا التباس فيها على أحد" والمشتبهات بـ"آيات أخر فيها اشتباه في الدلالة على كثير من الناس، أو بعضهم، فمن رد ما اشتبه إلى الواضح منه، وحكم محكمه على متشابهه عنده، فقد اهتدى ... وأخر متشابهات؛ أي تحتمل دلالتها موافقة المحكم، وقد تحتمل شيئا آخر من حيث اللفظ ،و الترتيب لا من حيث المراد"[١].

ويبدو أن ابن كثير اعتمد المعنى اللغوي في تفسيره للمتشابه، متخذا من الغموض واللبس صفة مشتركة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي، فإذا كان المحكم يعني الواضح البيّن الذي لا لبس فيه، فالمتشابه على النقيض، فهو الملبس الغامض الذي لا يعلمه إلا الله.

وفي تفسير جزئية "والراسخون في العلم"، أجاز بعض العلماء أن يكون المتبحرون في العلم على دراية بتأويله، ومنهم ابن قتيبة حيث يقول: "ولسنا ممن يزعم: أن المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم"[٢] على أن الواو للعطف، وجملة "يقولون آمنا" حالية، والتقدير حالهم قائلين.

---

[١] تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٤٨٤.

[٢] تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تحقيق السيد أحمد صقر، ط٣، دار الكتب العلميـة، بيـروت، ١٩٨١، ص ٩٨.

وقد جاء في الإتقان – منسوبا إلى الراغب تقسيم للمتشابه إلى: ضرب لا سبيل إلى معرفة تأويله، كوقت الساعة وظهور الدابة، وضرب يمكن للإنسان الخوض فيه كالألفاظ الغريبة مثل "الأب"، وضرب يتردد بين الأمرين، قد يصل إليه بعض الراسخين في العلم، ويخفى على غيرهم، ومن هنا جاء جواز الوقف على "وما يعلم تأويله إلا الله"، على أن الواو بعدها استئنافية، والوصل كذلك جائز، على أن الواو عاطفة، بحسب ما يكون تفسير المتشابه، فإن كان مما يمكن للبشر الخوض فيه؛ تكون الواو عاطفة؛ بمعنى (والراسخون في العلم يعلمون تأويله أيضا)، وهو المشار إليه بقوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس "اللهم فقهه في الدين والتأويل" وإن كان المتشابه من الضرب الذي لا يمكن الخوض فيه؛ كان الوقف أولى على أن الواو استئنافية، بمعنى أن جملة "والراسخون في العلم يقولون آمنا به" ابتدائية[1].

في حين يذكر الفخر الرازي رأيا آخر يناقض رأي ابن قتيبة، ومن مسوغات ذلك الرأي أن اللفظ إذا أريد به غير الظاهر دخل المجاز، والمجاز كثير وترجيح بعضه على بعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية، والأخيرة لا تفيد إلا الظن الضعيف، والقول بالظن في ذات الله وصفاته غير جائز بإجماع المسلمين إضافة إلى ذلك، مدح الراسخين بالعلم لإيمانهم بالمتشابه، يؤكد عدم علمهم به، ذلك لأنهم لو علموا تأويله لما مدحهم الله، فعلمه يوجب الإيمان به، وعندها فلا مسوغ للمدح، وكذلك في قوله تعالى: "كل من عند ربنا" [آل عمران/٧]، يعني أنهم يشملون بقولهم جزئيتين، ما يعلمونه، وما لا يعلمونه[2]، ووافق ذلك الرأي سيد قطب في

---

[1] الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ج٢، تحقيق محمود أحمد القيسية و محمد أشرف سليمان الأتاسي، مؤسسة النداء، أبو ظبي- الإمارات،٢٠٠٣، ص ٤٩٧-٤٩٨.

[2] انظر التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، الفخر الرازي، ج٧، مج٤، دار الكتب العلمية، بيروت دم، ٢٠٠٤،ص١٥٣- ص١٥٤.

الظلال، فيرى أن "منهاج الحياة الإسلامية كذلك متضمن أمورا غيبية، لا سبيل للعقل البشري أن يدركها بوسائله الخاصة، ولا مجال له أن يدرك منها أكثر مما تعطيها النصوص بذاتها"[1].

ولا أجد حرجا في الرأي القائل بجواز الوقف وجواز الوصل على جزئية "لا يعلم تأويله إلا الله"، من حيث إن المتشابه على ثلاثة أضرب – كما جاء في الإتقان – ضرب يمكن تأويله، وضرب لا يمكن تأويله، وضرب يتردد بين الضربين، يعلمه بعض الراسخين في العلم، وبعضهم الآخر لا يعلمه، والقصد من ذلك أن هناك ما لا يمكن معرفته، وهو من الغيب المطلق مثل، أمر الروح، أو كيفية خلق عيسى عليه السلام، وبعضه من الغيب المحدود، قد يصل إليه البعض، مثل ما يظهر في الإعجاز العلمي في العصر الحديث، وبذلك نجمع بين الرأيين في أمر المتشابه قسيم المحكم.

وقد تنوعت هوية المتشابه قسيم المحكم عند العلماء فقالوا: "المشتبه الذي يشبه بعضه بعضا، وقيل: المنسوخ غير المعمول به، وقيل القصص والأمثال، وقيل: ما أمرت أن تؤمن به، وتكل علمه إلى عالمه، وقيل فواتح السور، وقيل: ما لا يدرى إلا بالتأويل، ولابد من صرفه إليه كقوله: "تجري بأعيننا"، [١٤/ القمر] و"على ما فرطت في جنب الله" [٥٦ الزمر]، وقيل: الآيات التي يذكر فيها وقت الساعة، ومجيء الغيث، وانقطاع الآجال كقوله: " إن الله عنده علم الساعة"، [٣٤/ لقمان] وقيل: ما يحتمل وجوها، والمحكم ما يحتمل وجها واحدا، وقيل: ما لا يستقل بنفسه إلا برده إلى غيره"[2].

---

[1] في ظلال القرآن، سيد قطب، ط٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٣، ص ٥٤٣.

[2] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج٢، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢،عيسى البابي الحلبي و شركاه، ١٩٧٢، ص ٦٩، وانظر الإتقان في علوم القرآن، السيوطي،ج٢، ٤٩٤-٤٩٧.

وتلك تعريفات تلتقي كلها في صفة تجمع بينها، وهي الغموض، وإن لم تتشابه مع غيرها في آيات أخرى، ويقصد بالمتشابه في هذه الحالة المشكل، وهو ما أشار إليه ابن قتيبة بقوله: "قد يقال لكل ما غمض ودق متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من وجهة الشبه بغيره، ألا ترى أنه قد قيل للحروف المقطعة في أوائل السور متشابه، وليس الشك فيه، والوقوف عندها لمشاكلتها غيرها، والتباسها بها، أي دخل في شكل غيره، فأشبهه وشاكله، ثم قد يقال لما غمض – وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة – مشكل"[1].

إذن فالمشكل يشترك مع المتشابه قسيم المحكم في الغموض واللبس، لذلك أطلق مصطلحا المتشابه والمشكل على المتشابه، حتى وإن لم تتكرر صورته في مواضع أخرى، وتكرار الصورة هو أمر من متعلقات المتشابه اللفظي، كما سنرى وليس من متعلقات المتشابه قسيم المحكم، ولكن المتشابه اللفظي يشترك مع المشكل، والمتشابه قسيم المحكم أيضا في اللبس والغموض .

– المتشابه اللفظي

يقصد بالمتشابه اللفظي تكرار الألفاظ واختلاف المعاني، وهو في ما ترى الباحثة يدخل ضمن ما ذكره الزركشي، بجزئية الرأي القائل أن القرآن كله متشابه، وذلك في الإعجاز، والصدق، والبشارة، والنذارة، وفصاحة ألفاظه، وبلاغة معانيه،[2] فالتشابه هنا في البلاغة، والصدق في المعاني، والفصاحة في الألفاظ، على السوية نفسها في القرآن كله؛ لذلك

---

[1] تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تحقيق السيد أحمد صقر، ص١٠٢

[2] انظر،البرهان في علوم القرآن، الزركشي،ج٢، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ص٦٩، وانظر الإتقان في علوم القرآن، السيوطي،ج٢، ص٤٨٤.

قيل في أحد الآراء: القرآن كله متشابه[1]؛ لقوله تعالى: "الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابها مَثانِيَ" [٢٣/ الزمر]

ويوضح ابن قتيبة أصل التشابه فيقول: "وأصل التشابه أن يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر، والمعنيان مختلفان، قال جل وعز في وصف ثمر الجنة: " وأتوا به متشابها" " [البقرة/ ٢٥] أي متفق المناظر مختلف الطعوم "[2] وأراه تعريفا للمتشابه اللفظي، الذي عرفه الزركشي بـ " إيراد القصة الواحدة في صور شتى وفواصل مختلفة، ويكثر في إيراد القصص والأنباء"[3]، فالاعتماد في ما طرحه الزركشي يقوم على التماثل في الألفاظ في أكثر من آية؛ مما يؤدي إلى اللبس في الحكمة والهدف من تكرار اللفظ في غير موضع، وعليه بنى تعريفه للمتشابه اللفظي بأن ترد القصة الواحدة في صور شتى؛ بمعنى تكرار القصة بألفاظها في غير موضع، في صور متنوعة وفواصل مختلفة، ولعله قصد بالصور التنوع في ترتيب الألفاظ، أو الحذف والزيادة، أو إحلال لفظ مكان آخر، فتختلف الصور والألفاظ، وعليه تختلف المعاني تبعا لاختلاف الألفاظ.

وكذلك أراد بالقصة الموضوع الواحد؛ لأن التشابه ربما لا يكون في القصص فقط، بل في المواضيع أيضا، ورأى لبيب جبران في بحثه أن التشابه قد يرد في آية، أو في أقل

---

[1] انظر البرهان في علوم القرآن، الزركشي،ج٢، ص٤٨٤.

[2] تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ص ١٠٠، وانظر البرهان في علوم القرآن، الزركشي،ج٢، ص٦٩-٧٠.

[3] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج١، ، ص١١٢.

من آية، بل في كلمة، أو في حرف، وبناءً عليه يمكن الأخذ بالتعريف القائل "بأنه الكلام المعاد في أكثر من موضع بأساليبَ بيانية مختلفة"[1]، فلفظ "الكلام" جعل التعريف يشمل كل لفظ.

ونلحظ أن الفكرة الثابتة في التعريفين هي التكرار، بصرف النظر عما اختلف فيهما أو اتفق، وهي الفكرة ذاتها التي جاء بها الإسكافي في مقدمة كتابه درة التنزيل في توضيحه للمتشابه اللفظي، حيث يقول: "... الآيات المتكررة بالكلمات المتفقة والمختلفة، وحروفها المتشابهة المنغلقة والمنحرفة"[2]، وهو الشيء ذاته الذي جاء في مقدمة كتاب الكرماني، حين جاء على وصف المتشابه اللفظي فقال: "... المتشابهات التي تكررت في القرآن، وألفاظها متفقة، ولكن وقع في بعضها زيادة أو نقصان، أو تقديم أو تأخير، أو إبدال حرف مكان حرف، أو غير ذلك مما يوجب اختلافا بين الآيتين، أو الآيات التي تكررت من غير زيادة ولا نقصان"[3].

وقد أشارت الباحثة حسنية حويج في بحثها إلى أن موضوع علم المتشابه اللفظي قائم على فكرة المماثلة، مع شيء من التغيير في النظم، سواء بتقديم أو تأخير، أو حذف، أو تغيير لصورة اللفظ؛ مما أدى إلى إثارة الشبهات، وهي ترى أن المتشابه اللفظي هو أحد أقسام المتشابه العام، الذي كان عدم الظهور فيه سببا لأن يجعله قسيما للمحكم،[4] و تتفق الباحثة معها

---

[1] المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، دراسة مقارنة بين الإسكافي و الغرناطي، لبيب محمد جبران صالح، دار الفاروق، عمان، ٢٠١٠، ص٣١.

[2] درة التنزيل وغرة التأويل، الخطيب الإسكافي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٣، ١٩٧٩، ص ٧.

[3] البرهان في توجيه متشابه القرآن، الكرماني، تحقيق عصام فارس الحرستاني، دار عمار، عمـــان، ٢٠١١ ص٧.

[4] الإعجاز البياني في متشابه اللفظ القرآني، حسنية عبدالله حويج، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، ٢٠٠٧-٢٠٠٨، ص١٨ بتصرف وانظر، إتقان البرهان في علوم القرآن، فضل عباس، ج١، دار الفرقان، عمـــان، ١٩٩٧، ص ٤٨٧.

في هذا الرأي، فالمتشابه قسيم المحكم، والمشكل، والمتشابه اللفظي، تجمعها جميعاً فكرة الغموض، أي عدم الظهور، ولكنه أي المتشابه اللفظي يعد تحت الضرب الذي يخضع للتأويل، فهو يندرج تحت المشكل في تشابه ألفاظه القابلة للتأويل، وليس في عدم القدرة على تأويله، فالمتشابه اللفظي من منظوري ينحصر في الآيات، أو بعض الآيات المتكررة، ولكن باختلاف يكون بتقديم، أو حذف، أو إحلال ناتج عن تغير في السياقات.

واللافت أن تعريف المتشابه اللفظي في القرآن عند علمائه أمثال الإسكافي والكرماني، منسجم مع تعريف السياق اللغوي، والذي سبق وأشارت إليه الباحثة في جزئية السياق في ما جاء عند محمد حماسة والذي عرفه بقوله: "هو السياق المتعلق بترتيب العناصر اللغوية للنص، بتقديم أو تأخير، أو حذف، أو زيادة بجملة أو كلمة؛ مما يؤثر في الجملة؛ فيحول مدلول عناصرها في النص اللغوي"[1] وذلك يجعل للسياق دوراً بارزاً، وأثراً واضحاً في التحولات التركيبية المقصودة في هذه الدراسة، والذي سيظهر في ما بعد.

- **الفرق بين المتشابه قسيم المحكم والمتشابه اللفظي**

الناظر في أقوال العلماء، في تحديد هوية المتشابه قسيم المحكم يلحظ أنه يتعلق بالمتشابه الذي يبنى عليه الخوض في الغيبيات، مثل: وقت الساعة، أو المنسوخ من الآيات، أو فواتح السور، أو صفات الله، كما في قوله تعالى: "الرحمن على العرش استوى"[٥/ طه]، وعليه فهو من اختصاص علماء التفسير والفقه، فلا يمكن الحكم عليه من ناحية لغوية فقط، ولا يمكن لغير علماء الشريعة أن يتحدثوا بمضمونه، وأراه مرتبطاً لغة بالشُّبهة، كما عرفها الجرجاني:

---

[1] انظر التمهيد، ص٤

"الشّبهة وهي ما لم يتيقن كونه حراماً أو حلالاً"[1] وجاء كذلك في التوقيف للمناوي، "وقال بعضهم: الشبهة: مشابهة الحق للباطل، والباطل للحق من وجه إذا حقق فيه ذهب"[2]. ومن يمكن له أن يحقق في الشبهة إلا الراسخون في العلم؟ كما جاء في الآية السابعة من آل عمران.

إذن فالمتشابه قسيم المحكم، والمتشابه اللفظي يشتركان بمعنى الغموض واللبس، ويختلفان في سبب ذلك الغموض واللبس، فالغموض واللبس في قسيم المحكم أسبابه عدم معرفة تأويله؛ لعدم وجود ما يشير إلى ذلك التأويل على الأغلب، بينما في المتشابه اللفظي أسباب اللبس لغوية تؤدي إلى تقديم وتأخير، أو حذف، أو إحلال لفظ مكان آخر، وما تلك العلامات التي قصدها الإسكافي حين قال: "تطلباً لعلامات ترفع لبس إشكالها"[3] وقصدها الكرماني بقوله: " ليجري ذلك مجرى علامات تزيل إشكالها، وتمتاز عن أشكالها"[4]، إلا سياقات لها أثر واضح في التحولات التركيبية المتمثلة بالتقديم والتأخير، والحذف والزيادة، والإحلال.

فالغموض في قسيم المحكم في آية مثل قوله تعالى: " بل يداه مبسوطتان"[٦٤/ المائدة] لا يرتبط بوجود مثيل للفظ في آية أخرى، وإنما في المعنى الغامض في تفسير تلك الآية، والمتعلق بماهية اليد، وكيفية البسط، لذلك فالمتشابه قسيم المحكم عند الحنابلة " ما ورد في

---

[1] التعريفات، للشريف الجرجاني، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩١، ص١٤١.

[2] التوقيف على مهمات التعريف، محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق محمد رضـوان الدايـة، دار الفكـر المعاصر، بيروت، ص٤٢٢.

[3] درة التنزيل وغرة التأويل، الخطيب الإسكافي، ص ٧.

[4] البرهان في توجيه متشابه القرآن، الكرماني، ص ٧.

صفات الله تعالى؛ مما يجب الإيمان به ويحرم التعرض لتأويله"[1]، وهو يندرج تحت الضرب من المتشابه الذي لا سبيل إلى تأويله، في ما جاء عند السيوطي[2].

أما الغموض في قوله تعالى في سورة البقرة " **وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُواْ هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَداً**"، [٥٨/ البقرة] ينتج عن وجود مثيل للفظ في آية أخرى في سورة الأعراف "**وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُواْ هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ**"[١٦١ / الأعراف]، فالغموض هنا متعلق بتكرار اللفظ الذي قد يوحي لبعض ضعاف النفوس والعلم، تجاهل تلك الإشارات في الاختلاف بين المعنيين من خلال التركيب، بإحلال صيغة مكان صيغة (قلنا وقيل)، و جملة مكان جملة (ادخلوا واسكنوا)، وإحلال حرف مكان حرف (الواو والفاء) والحذف للفظة (رغدا) من الآية في سورة الأعراف، وهو ما يمكن للعلماء تفسيره بحسب السياقات القائمة في السورتين، وبعدها سيظهر السبب في تكرار ألفاظ الآيات المتشابهة بتركيب مختلف.

وذلك ما دعا علماء المتشابه اللفظي أمثال الإسكافي والكرماني، إلى الخوض فيه فيقول الكرماني، في سبب دراسته للمتشابه اللفظي: "... وأبين السبب في تكرارها، والفائدة في إعادتها وما الموجب للزيادة والنقصان، والتقديم والتأخير والإبدال، وما الحكمة في تخصيص الآية بذلك دون الآيات الأخرى، وهل كان يصلح ما في هذه السورة مكان ما في السورة التي تشاكلها أم لا"[3].

---

[1] القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٢، ص ١٩٠

[2] انظر التمهيد، ص١٩.

[3] البرهان في توجيه متشابه القرآن، الكرماني، ص٧

- أنواع المتشابه اللفظي

حصر الزركشي المتشابه اللفظي في ثمانية أنواع:

١- أن يأتي في موضع على نظم، وفي آخر على عكسه في مثل قوله تعالى: "وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة" [البقرة/٥٨] وقوله تعالى: "وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا" [الأعراف/١٦١].

٢- ما يشتبه بالزيادة والنقصان في مثل قوله تعالى: "فمن تبع هداي" [البقرة/٣٨] وقوله: "فمن اتبع هداي" [طه/١٢٣].

٣- بالتقديم والتأخير في مثل قوله تعالى: "اتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولايقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل" [البقرة/٤٨] وقوله: "ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة" [البقرة/١٢٣] .

٤- بالتعريف والتنكير في مثل قوله تعالى: "هذا بلدا آمنا" [البقرة/١٢٦] وقوله: "هذا البلد آمنا" [إبراهيم/٣٥].

٥- بالجمع والإفراد مثل قوله تعالى: "لن تمسنا النار إلا أياما معدودة" [البقرة/٣٠] وقوله: "معدودات" [آل عمران/٢٤].

٦- إبدال حرف بحرف مثل قوله تعالى: "أفلم يهد لهم" [طه/١٢٣] وقوله: "أولم يهد لهم" [السجدة/٢٦].

٧- بإبدال كلمة بأخرى كما في سورة البقرة "فانفجرت" [البقرة/٦٠] و"انبجست" [الأعراف/١٦٠].

٨- بالإدغام وتركه، و منه في الأنعام: "لعلهم يتضرعون" [الأنعام/٤٢] وفي الأعراف "يضرّعون" [الأعراف/٩٤][1].

وهي أقسام قد ندرجها تحت أربعة أقسام، إن أردنا الإيجاز:

١- التقديم والتأخير، ويضم القسم الأول والثالث، فالمثال الذي جاء به الزركشي من المجيء في موضع ينعكس فيه التركيب في موضع آخر، لا يخرج عن تقديم وتأخير على مستوى الجمل.

٢- الحذف والزيادة، ويضم القسم الرابع؛ فهو حذف لمورفيم التعريف وقد يكون الحذف للفظ بأكمله، في مثل قوله تعالى: "فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا" [البقرة/٥٨] "وَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ" [الأعراف/١٦١].

٣- الإحلال ويتضمن القسم الثاني بإحلال صيغة مكان صيغة، والخامس بإحلال بين صيغ الجموع، والسادس بإحلال حرف مكان آخر، والسابع بإحلال مفردة مكان أخرى، ويضاف إليها إحلال مسند للتذكير بمسند للتأنيث، في مثل قوله تعالى: "وأخذ الذين ظلموا الصيحة" [هود/٦٧] وقوله تعالى: "وأخذت الذين ظلموا الصيحة" [هود/٩٤].

٤- بالإدغام والترك وهو قسم يتعلق بالأصوات والصرف لذلك أرى أنه يمكن أن يدرس بخصوصية مختلفة.

---

[1] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج١، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ص ١١٢- ١٣٢، وانظر، دراسة المتشابه اللفظي، محمد فاضل صالح السامرائي، دار عمار، عمان، ٢٠٠٥، ص٢٤- ٢٦.

الفصل الأول

أثر السياق في التقديم والتأخير

المبحث الأول: (التقديم والتأخير)

- التقديم والتأخير بين النحو وعلم المعاني
- أوجه التقديم والتأخير
- تقديم لفظ على لفظ في غير العامل
- أسباب التقديم والتأخير
- أسباب النزول و مناسبة الآيات

المبحث الثاني (أثر إيحاءات السياق في التقديم والتأخير)

- أثر إيحاءات السياق في الآية
- أثر إيحاء الدلالة الهامشية
- اختلاف إيحاء السياق عند المتلقين

المبحث الثالث (أثر السياق في انجرار الكلام)

- أثر السياق السابق في انجرار الكلام
- ما بين السياق السابق و سياق السورة

المبحث الرابع (أثر الدلالة المركزية للسياق في التقديم والتأخير)

- التقديم والتأخير ما بين التضمين و انجرار الكلام
- التقديم والتأخير ما بين التضمين و سياق الآية
- أثر الدلالة المركزي لبؤرة السياق في التقديم والتأخير

❖ أثر السياق في التقديم والتأخير.

يجدر بنا قبل البدء في بحث أثر السياق في التقديم والتأخير أن نرى التقديم والتأخير بمعناه اللغوي، والاصطلاحي، وأنواعه وأوجهه، وأي نوع منها ستتناول الباحثة في دراستها، و ربط ذلك بالمتشابه اللفظي في القرآن الكريم من خلال المناسبة وأسباب النزول.

المبحث الأول: التقديم والتأخير

يعد التقديم والتأخير من الظواهر اللغوية، التي تقوم على تقديم ما حقه التأخير، أو تأخير ما حقه التقديم، وهي باصطلاحها في الدرس النحوي لم تخرج عن المعنى اللغوي، فالتقديم لغة ضد التأخير، والتقديم من القُدُم ويعني "السابقة بالأمر ... وأقدم على الأمر شجُع"[1]، أما التأخير فهو من الأُخُر وهو ضد القدم[2].

- **التقديم والتأخير بين النحو وعلم المعاني.**

اتجه النحويون والبلاغيون من علماء العربية إلى دراسة ظاهرة التقديم والتأخير، مع اختلاف الاتجاه بينهم من حيث الاهتمام؛ فجاء تركيز النحويين على التركيب، مقعدين للتقديم والتأخير وفق السماع، فقاسوا على المسموع في ما يتعلق بالجواز والوجوب، بينما جاء اهتمام البلاغيين بالمعنى، الذي تعاملوا من خلاله مع أضرب التقديم والتأخير، من حيث تقديم المسند إليه جوازا أو وجوبا، وما المعنى الذي أجاز أو أوجب ذلك التقديم؟

---

[1] القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ط٢،تحقيق مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٤٨٠، باب الميم فصل القاف.

[2] المصدر نفسه، باب الراء فصل الهمزة، ص٤٣٦.

ويتضح ذلك في كلام سيبويه عندما ساوى بين "ضربت زيداً"، و "زيداً ضربت" على أن كليهما عربي جيد، حيث يقول: "فإذا بنيت الاسم عليه[ويقصد الفعل] قلت: "ضربت زيدا، وهو الحد، ... وإن قدمت الاسم فهو عربي جيد، كما كان ذلك عربيا جيدا، وذلك قولك "زيدا ضربت"، والاهتمام والعناية هنا في التقديم والتأخير سواء"[1].

في حين جعل العلوي ذلك المثال بحسه البلاغي تحت عنوان (ما وجب تقديمه، ولو تأخر لفسد معناه)، حيث يقول: "تقديم المفعول على فعله كقولك: "زيدا ضربت" في "ضربت زيدا"، فإن في قولك "زيدا ضربت" تخصيصا له بالضرب دون غيره، بخلاف قولك ضربت زيدا أو عمرا، أو بكرا، أو خالدا، وإذا أخرت الفعل وقدمت مفعولا؛ فإنه يلزم الاختصاص للمفعول على أنك لم تضرب أحدا سواه"، وعليه جاء أحد وجهي تفسير آية "إياك نعبد" [الفاتحة/ ٥] وذلك ما أشار إليه الزمخشري في تفسيره، والقصد من التقديم للمفعول به في الآية "إياك" التخصيص بالعبادة لله فقط[2].

يظهر لنا من خلال ما تقدم، أن اهتمام النحويين كان منصبا بالدرجة الأولى على التراكيب مع اهتمامهم أحيانا بالمعنى، لكنهم سخروه للتقعيد كما سبقت الإشارة في التمهيد، فجملة "ضربت زيدا" لا تناقض المنطق والمعنى الصحيح في شيء، وكذلك جملة "زيدا ضربت" تنسجم مع المنطق والمعنى الصحيح؛ ولذلك ساوى سيبويه بينهما في الصحة اللغوية، فهما تركيبان قائمان في اللغة، بينما بحث العلوي عن المعنى الأعمق في الذهن، والذي يجعلك مرة تختار "ضربت زيدا"، ومرة تختار "زيدا ضربت"، ليكون التخصيص هو السبب الذي جعل العلوي يفضل التركيب الذي يقدم المفعول على الفعل، ويصف التركيب الذي يتأخر فيه

---

[1] الكتاب، سيبويه،ج١، ص ٨٠.

[2] الطراز، العلوي، ج٢، دار الكتب الخديوية، مطبعة المقتطف القاهرة، ط ١٩١٤، ص٦٥- ٦٦.

المفعول بالفساد، على الرغم من صحته عند سيبويه، فما الذي يحكم استخدام المتكلم للتركيبين؟

إنه السياق الذي جعل سيبويه في موضع آخر، يخرج عن أصل التركيب في "أنا عبد الله قائم في حاجتك"، ويجمع بين الاسم الظاهر والضمير في موضع لا يجتمعان فيه[1]، فالجملة كما وصفها محمد أبو موسى، " فكرة إما متسقة؛ فنقول: إن الجملة صواب، وإما متناقضة فنقول: إن الجملة خطأ"، والصواب والخطأ في الأمور اللغوية "عند التحقيق صواب في الإدراك وخطأ فيه"[2]، فذلك يعني أن الصواب والخطأ اللغوي يخضع أولا للمنطقية الذهنية التي تتأتى بالإدراك، فما انسجم مع المنطق من اللغة فهو صواب، وما تناقض معه فهو خطأ.

ومن المعلوم أن اختيار التركيب الأفضل قائم على الكفاية اللغوية عند تشومسكي بما تتضمنه من مهارات ذهنية وضحها سمير استيتية في كتابه اللسانيات من تصور وتنظيم وتتابع، وكذلك استدعاء يجعل اللفظ مطواعا للحضور في المواقف الحياتية، واختيار يجعلنا قادرين على انتقاء التعبير المناسب لكل موقف، وتقويم يحكم بصحة ذلك التركيب في النظام اللغوي المتعارف عليه عند المرسل والمستقبل[3].

ومن وجهة نظر الباحثة وبناء على ما تقدم، فإن المواقف الحياتية هي المحرض الذهني في عملية الاختيار، والاستدعاء، فحين أشار استيتية إلى مطواعية اللغة التي تتأتى بناء على المواقف الحياتية، و انتقاء التعبير المناسب في كل موقف، فذلك يعني تحريض "المواقف الحياتية" للذهن حتى يفعل تلك المهارات: من تنظيم وتتابع وتصور واستدعاء وتقويم؛ لإنتاج

---

[1] انظر التمهيد، ص٧-٨.

[2] دلالات التراكيب، محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ١٧٩.

[3] انظر،اللسانيات، سمير استيتية، عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠٠٥، ص ١٧٧-١٧٨.

سياق لغوي يناسب تلك المواقف، وما تلك المواقف إلا سياق للحال القائمة، وبالتالي فسياق الحال هو الفيصل في تفضيل تركيب على آخر، وإن تساويا في الصحة اللغوية.

فلو فرضنا أننا في موقف إعجاب من معلم متميز، و أردنا التعبير عن ذلك الإعجاب، فما التركيب الذي سيستدعيه الذهن عندها؟، وكيف سيحكم عليه بالصحة اللغوية؟ وما الترتيب الذي سيختاره الذهن لجملة تعبر عن الإعجاب؟ بين الجملتين التاليتين: "أنت معلم" و "معلم أنت" على الرغم من تساوي التركيبين في الصحة اللغوية، إلا أن التركيب الثاني"معلم أنت " يوحي بالمديح أكثر، لا سيما إن اقترن بالتنغيم المناسب، وذلك بتخصيص ذلك الشخص للتعليم لا غيره، وكأنك تقول معلم أنت، ولا معلم ينسب لتلك المهنة غيرك، ولما كان الموقف يتطلب ذلك التركيب سيحرض الذهن، لتفعيل المهارات من " تنظيم وتتابع وتصور واستدعاء وتقويم"؛ للوصول إلى ذلك التعبير، وتفضيله على التركيب الأول، "أنت معلم" والذي لا يحمل سوى إخبار عن وظيفة ذلك الشخص، الأمر الذي لا يحتاجه الموقف القائم.

- **أوجه التقديم والتأخير**

سخر العرب فكرة الترتيب لإبراز اهتمامهم بموضوع القول، فـ" الكلم تترتب في النطق بسبب ترتيب معانيها في النفس"[1] فما تجده النفس مهما وقصدا وهدفا في الرسالة اللغوية تقدمه في النطق.

---

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص٤٥.

والتقديم عند الجرجاني على وجهين:

- **تقديم يقال إنه على نية التأخير**؛ أي يبقى فيه المتقدم والمتأخر محتفظين بحكمهما الإعرابي؛ أي بمكانتهما من التركيب على أصله في الجملة البسيطة، كالمفعول إذا تقدم على الفاعل "ضرب عمرا زيد" وفي أصله "ضرب زيد عمرا".

- **تقديم ليس على نية التأخير**، وإنما لنقل الحكم الإعرابي إلى حكم آخر، كأن تقول: "زيد المنطلق"، و"المنطلق زيد"، حيث يتبادلان الحكم في الابتداء[1]، و أشار العلوي إلى خمس صور من ذلك التقديم في كتابه الطراز، وقد صنفها تحت عنوان ما يجب تقديمه ولو تأخر لفسد معناه.

أما فاضل السامرائي فيرى أن التقديم والتأخير ينقسم إلى:

- **تقديم اللفظ على عامله**، نحو (خالدا أعطيت) و(بمحمد اقتده)، وهو غالبا ما يفيد الاختصاص[2]، وقد يخرج لأهداف أخرى مثل التعظيم، و التحقير، والمدح، والثناء، ومنه ما تجده في الآية الكريمة﴿**و وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلاًّ هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ**﴾ [الأنعام/٨٤]، فتقديم نوح هنا على الفعل ليست من قبيل التخصيص، وإنما هي من باب الثناء، وإلا لكان المعنى ما هدينا إلا نوحا، وذلك ليس صحيحا[3]، وأرى ذلك النوع عند السامرائي يشمل النوعين السابقين عند الجرجاني.

---

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص ٨٣- ٨٤.

[2] التعبير القرآني،فاضل السامرائي، جامعة بغداد، ١٩٨٧، ص٤٨.

[3] المصدر نفسه، ص٥٠.

- **تقديم الألفاظ بعضها على بعض في غير العامل، وذلك نحو قوله تعالى: "و ما أهل به لغير** الله" [١٣٧/البقرة] وقوله: "وما أهل لغير الله به" [٣/المائدة]، ومثله أعرت كتابي خالدا، وأعرت خالدا كتابي[١]، وإن كانت العلاقة هنا غير قائمة على الإسناد، وهو ما عناه فاضل السامرائي بفكرة تقديم لفظ على لفظ في غير العامل، إلا أن هناك علاقة ذهنية شبيهة بفكرة الإسناد، تجعلنا نعرب كتابي في "أعرت كتابي خالدا" مفعولا ثانيا على الرغم من تقدمه.

وذلك ما أشار إليه تمام حسان في توضيحه فكرة القرائن المعنوية، والتي قصد بها العلاقات السياقية، وقد وضح أنها تفيد في تحديد المعنى النحوي، و أشار إلى أن النحاة لمحوا تلك الفكرة من القرائن المعنوية داخل الجملة النحوية، وهو ما جعلهم يعربون "مَن" مفعولا أولا على الرغم من تأخرها في الآية الكريمة "، يؤتي الحكمة من يشاء" [البقرة/٢٦٩]، فعلاقة الأخذ التي تدرك ذهنيا توجب تقديم الاسم الموصول "مَن" بصفته المفعول الأول، فهو في المنطق والإدراك الآخذ، والحكمة هي المأخوذ فتؤخر[٢]، وللمتلقي أن يسأل لماذا التقديم والتأخير في ما إدراكه الذهني يوجب الأصل؟، ليلحظ بشيء من التفكير، أنه لابد من وجود سبب جعل التقديم مفضلا على التأخير، وذلك ما ستوضحه الدراسة من خلال فكرة السياق وأثره في التقديم والتأخير في غير العامل.

- **تقديم لفظ على لفظ في غير العامل.**

نظرا لكون الجانب التطبيقي من الدراسة مقتصراً على تقديم لفظ على لفظ في غير العامل، أو ما يمكن أن نطلق عليه التقديم والتأخير بين الفضلات؛ فسيكون الحديث عن أثر

---

[١] التعبير القرآني، فاضل السامرائي، ص٤٨.

[٢] اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص١٩٤.

السياق في تقديم لفظ على لفظ في غير العامل، وذلك النوع هو ما قصده العلوي تحت ما أسماه في ما يجوز تقديمه، ولو أخر لم يفسد معناه فقال: "اعلم أن الشيئين إذا كان كل واحد منهما مختصا بصفة تقتضي تقديمه على الآخر، فأنت بالخيار في تقديم أيهما شئت، وهذا كقوله تعالى:﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [فاطر/٣٢]، فكان التدرج من الأكثر إلى الأقل في ترتيب العباد، هو الحكمة خلف ذلك الترتيب، فالظالم لنفسه يمثل الفئة الأكبر من البشر، ثم المقتصد، وأقلهم السابق بالخيرات، ولو عكس الترتيب لا حرج في ذلك، فالترتيب عندها يكون لسابق الشرف، فالسابق بالخيرات مكانته أشرف، ويتبعه المقتصد، أما الظالم لنفسه فهو الأحط مرتبة.[1]

ولنا أن نسأل لماذا اختار القرآن الترتيب الأول؟ ولم يختر الترتيب الثاني، وذلك ما لم يتطرق إليه العلوي من حيث الدلالة الكامنة خلف الترتيب القائم في النص القرآني، وإنما ساوى بين الترتيبين مشيرا بذلك إلى إمكانية اللغة وخياراتها.

وترى الباحثة هنا أن السياق اللغوي كان له دور واضح في تفضيل ذلك الترتيب، فلو بدأ الترتيب بالسابق بالخيرات، ثم المقتصد، ثم الظالم لنفسه، سيتنافى ذلك مع المعاني الذهنية العميقة التي توحي بها لفظة (اصطفينا) في هذا الموطن بالذات بما تستدعيه اللفظة من معان هامشية، فالاصطفاء بمعناه المعجمي يعني التخير بعد تمحيص؛ ليكون ذلك الاختيار صحيحا لا يقترب منه الشك فهو من الصفوة، وجاء في لسان العرب "الصفوة بالكسر خيار

[1] انظر الطراز، العلوي،ج٢، ص٧٣-٧٤.

الشيء، وخلاصته وما صفا منه ... والصفي من الغنيمة ما اختاره الرئيس من المغنم، واصطفاه

لنفسه قبل القسمة من فرس، أو سيف، أو غيره ... والاصطفاء الاختيار، "افتعال" من الصَّفْوة، ومنه النبي صلى الله عليه وسلم صفوة الله من خلقه، ومصطفاه"[1].

إذن فالاصطفاء في هذا الموطن من الآية يكون للصفوة التي هي خلاصة الشيء؛ ولذلك سمي محمد -صلى الله عليه وسلم- المصطفى؛ لأنه محط اختيار الله من بين خلقه، وكون الاصطفاء لفظة معجمية فلابد لها من ظلال للمعنى، أو لا بد لها من معان مستدعاة في الذهن كأي لفظة أخرى، فالمعنى عند محمد يونس علي ينقسم إلى معنى عقلي يرتبط بالدلالة المعجمية، وجاء عند الغربيين بمصطلح الإحالة، ومعنى عاطفي يرتبط بالدلالة الهامشية، وجاء عند الغربيين بمصطلح التضمن[2]، وذلك ما ذهب إليه السعران بأن لكل كلمة مضمونا منطقيا، وهو ما ينص عليه القاموس، ويكون مشتركا بين عامة الناس، ومضمونا نفسيا يختلف من إنسان لآخر[3].

ونجد الفكرة ذاتها عند علماء العربية في ما أطلق عليه ابن جني الدلالة المعنوية، حين قسم الدلالة إلى دلالة لفظية تحدثها الكلمة بأصواتها عند المتلقي؛ لينصرف الذهن إلى معنىً معين فعندما تقول: "غداء" مثلا ينصرف الذهن إلى الطعام في وقت معين، و دلالة صناعية تتمثل بالصيغ الصرفية، والقوالب اللفظية التي تُصب فيها المعاني، كقولك: "ذهبَ" وما ينشأ

[1] لسان العرب، ابن منظور، ج١٩، باب الواو والياء فصل الصاد، ص١٩٥- ١٩٦.

[2] وصف اللغة العربية دلاليًا في ضوء فهم الدلالة المركزية، محمد محمد يونس علي، جامعة الفاتح، ليبيا،١٩٩٣، ص١٦٧.

[3] انظر علم اللغة، محمود السعران، ص٣٠٢-٣٠٣.

في الذهن من معان زائدة على معناها المعجمي، أو جذرها الثلاثي من حيث الزمن الماضي، ووجود شخص قام بالفعل، و دلالة معنوية، وهي القصد والهدف، فهي ما تحدثه اللفظة في ذهن السامع من معان بعيدة عن الدلالة المعجمية، أو اللفظية، أو الصناعية، وإنما هي معان مستوحاة، وظلال يبرزها الذهن من خلال الاستدعاء، والاختيار بما توافر لديه من قرائن ولوازم[1].

ومما تستدعيه لفظة الاصطفاء في ذهن المتلقي من معان وإيحاءات معنى العدل في الاختيار، والعدل في مفهومه البشري يعطي الأولوية للأكثر في الخضوع لذلك الاختيار، كذلك العدل يعني تساوي الجميع في الخضوع لشروط الاختيار المتاحة، فلو قدم السابق في الخيرات، لحسم الأمر في الاختيار قبل إكمال نص الآية، فبالإضافة إلى كونهم الفئة الأقل، ففي الوقت نفسه هم من يحملون مقومات النجاح في وقوع الاختيار عليهم، وذلك يجعل للمغرضين بابا للخوض في عدالة الله – تنزه الله– وسياق الحال قد أدى دورا بارزا في تكون موقف الاختيار، ثم بناء عليه تكون سياق اللغة بضرورة وجود لفظ الاصطفاء، وما يستدعيه من معان ذهنية، تقتضي بدورها اختيار الترتيب القائم في النص القرآني، ويتلخص ذلك في الجدول التالي:

المعنى المستدعى (العدل) اقتضى أحد الترتيبين	استدعت لفظة (اصطفينا) معان ذهنية	سياق لغوي	سياق الحال
ظالم لنفسه، مقتصد، سابق في الخيرات	معنى العدل	اختيار لفظ اصطفينا	موقف اختيار الأفضل

[1] انظر الخصائص، ابن جني، ج٣، ص٩٨.

وذلك ما توحي به عبارة سمير استيتية حين وصف السياق بأنه " بناء ذهني في المقام الأول، وحدث منطوق في المقام الثاني" وهو يتجاوز السلسلة الكلامية إلى الوظائف العلائقية التي تفرضها مواقع الكلمات، فجملة " زيد يهنئ عمرا" تقتضي كل كلمة فيها موقع الكلمة الأخرى فلولا وجود المبتدأ لما وجد الخبر، ولولا وجود الخبر لما وجد المبتدأ[١]، وبالتالي فمواقع الكلمات تستدعي بعضها بعضا أيضا، و ذلك ما أطلق عليه محمد يونس علي الاستدعاء الوظيفي مثل أن تأتي اللفظة ذاتها في عدة مواضع، بحيث تحمل في كل مرة إعرابا مختلفا عن الإعراب الآخر، كقولنا "سيأتي رجل يضحك"، و"سيأتي الرجل يضحك"، فلفظة يضحك جاءت مرة نعتا لوجودها بعد نكرة، ومرة حالا لوجودها بعد معرفة، بحسب ما استدعت العناصر اللغوية المصاحبة لها[٢].

إذن يوجد استدعاء وظيفي يقوم على العلاقات الوظيفية للكلمات حيث يستدعي المبتدأ الخبر، والخبر المبتدأ، والنكرة النعت، والمعرفة الحال في تركيب وظيفي، وكذلك يوجد استدعاء منطقي، وهو ما أشار إليه محمد يونس علي قائلا: " هو قرينة معنوية خالصة، وهو الذي تتطلب فيه إحدى الكلمتين الأخرى تطلبا منطقيا ... كاستلزام الفعل (قام) لفاعل منطقي؛ لأن كل فعل لا بد له من فاعل"[٣].

فالاستدعاء المنطقي تدخل في اختيار الترتيب المناسب عند المتلقي، نظرا إلى أن السياق بناء ذهني في المقام الأول، والذهنية تقتضي مراعاة المعاني الهامشية التي تستدعيها لفظة (اصطفينا) منطقيا في ذهن المتلقي، والتي لا تتأتى – في رأي إبراهيم أنيس– إلا بما

---

[١] اللسانيات، سمير استيتية، ص٢٠٥.

[٢] وصف اللغة العربية دلاليا، في ضوء مفهوم الدلالة المركزية. محمد محمد يونس علي، ص٣٠٨.

[٣] المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

يمر به المتلقي من تجارب شخصية مرتبطة بمواقف معينة وامتلاك لمعان متوارثة[1]، فجاء ترتيب السياق اللغوي التالي للاصطفاء من الكثرة إلى القلة، والابتعاد عن الترتيب بأفضلية الشرف، على الرغم من تساوي الترتيبين في الصحة اللغوية نظرا لما فرضه السياق الذهني عند المتلقي.

وبذلك نقول: إن الاستدعاءات الذهنية لها دور في تفضيل ترتيب على آخر، فالسياق الذهني هو مجموعة من العلاقات الناسجة للسياق اللغوي المنطوق، وذلك ما يتساوى فيه التقديم والتأخير في لفظ على عامله، والتقديم بلفظ على لفظ في غير العامل.

- **أسباب التقديم والتأخير.**

نجد السياق قائما ومتحكما في ظاهرة التقديم والتأخير، سواء كان في العمدة أم الفضلة، ويعد هو السبب الأساسي في التقديم والتأخير في النوعين، فكل الأسباب التي يمكن أن نجدها للتقديم والتأخير، تصل في منتهاها إلى أمور متعلقة بالسياق على شقيه سياق الحال والسياق اللغوي ومنها: العناية والاهتمام، وهو ما يتعلق بسياق الحال، و الفواصل وموسيقى الكلام وهو ما يتعلق بالسياق اللغوي لأنه متعلق باللفظ.

- **العناية والاهتمام.**

ويعيدنا ذلك إلى قول الجرجاني في تعليقه على كلام سيبويه بخصوص العناية والاهتمام بالمقدم، إذ يقول: "... فهذا جيد بالغ، إلا أن الشأن في أنه ينبغي أن يعرف في كل شيء قدم في موضع من الكلام، مثل هذا المعنى، ويفسر وجه العناية فيه هذا التفسير، وقد

---

[1] انظر دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٤، ط٥، ص١٠٧.

وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال: إنه قدم للعناية، ولأن ذكره أهم، ولتخيلهم ذلك قد صغر أمر التقديم والتأخير في نفوسهم، وهونوا الخطب فيه، حتى أنك لترى أكثرهم يرى تتبعه والنظر فيه ضربا من التكلف"[1]

نفهم من كلام الجرجاني أنه إذا كان الاهتمام هو السبب في تقديم المسند على المسند إليه في مثل (قائم زيد)، فإن ذلك الاهتمام لا بد أن يكون لسبب ما يجب تفسيره، وقد تمثل ذلك السبب عند البلاغيين بالاختصاص، وبالتالي إذا كان الاختصاص، هو السبب الأكثر شيوعا في تقديم المسند على المسند إليه، فذلك الاختصاص هو في الأصل ينبع من سياق الموقف الذي يستدعي وجود ذلك التقديم كقولك: "قائمٌ زيدٌ " في "زيدٌ قائمٌ".

ويعتمد العلوي علم المعاني في توضيحه تقديم الخبر على مبتدئه، مبينا أن لا معنى بليغاً في صورة الأصل "زيد قائم"، بل لا تعدو أن تكون إخبارا عن قيام زيد، أما في التقديم؛ فتتجلى المعاني البليغة في تجسيد أنه مختص بتلك الصفة من بين سائر صفاته: من الأكل والضحك وغيرها، كما أن هذا التقديم يكون ردا على من يعرف زيداً وينكر قيامه[2].

وتحدث فاضل السامرائي عن تقديم لفظ على لفظ بغير العامل، مبينا أنه لا يتعلق بالمعاني التي عناها البلاغيون في تفسير تقديم اللفظ على عامله، كالاختصاص في تقديم المفعول به، وإنما يتعلق بأسباب تعتمد على السياق بشقيه اللغوي، وسياق الحال، وسببه العام الاهتمام والعناية بتقديم لفظ على آخر، فما كانت عنايتك به أكبر قدم على غيره، ويتجلى ذلك الأسلوب في القرآن بكثرة، فيقول السامرائي في ذلك: "والقرآن أعلى مثل في ذلك، فإنا نراه

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص٨٥.
[2] الطراز، العلوي، ص٦٨-٦٩.

يقدم لفظة مرة، ويؤخرها مرة أخرى على حسب المقام، فنراه مثلا يقدم السماء على الأرض، ومرة يقدم الأرض على السماء، ومرة يقدم الإنس على الجن، ومرة أخرى الجن على الإنس ... وعلى ذلك وفق ما يقتضيه فن القول وسياق التعبير، فإن أردت أن تبين أسباب هذا التقديم أو ذاك، فإنه لا يصح الاكتفاء بالقول: إنه قدم هذه الكلمة هنا للعناية بها والاهتمام، دون تبيين موطن هذه العناية وسبب هذا التقديم"[1].

إذن نستطيع القول إن كلام الاثنين (الجرجاني والسامرائي) جاء في التقديم والتأخير على عمومه، سواء كان بالعامل أم بغير العامل، فليس لك أن تقول قدم اللفظ للعناية والاهتمام، وتكتفي، فلا بد لك من تفسير ذلك الاهتمام وتلك العناية، وذلك يعتمد كليا على السياق بشقيه السياق اللغوي، وسياق الحال في الوجهين من التقديم، مع اقتران التقديم بلفظ على لفظ بالعامل بوجوب صحة التركيب؛ لأنه متعلق بما يسميه محمد علي يونس الاستدعاء الوظيفي[2]؛ أي استدعاء مواقع الكلمات الوظيفية بعضها لبعض، كاستدعاء المبتدأ للخبر أو الخبر للمبتدأ، بينما ارتباط تقديم لفظ على لفظ في غير العامل متعلق بالفضلات، والابتعاد عن المسند والمسند إليه في التقديم والتأخير، يجعل التركيب فيه صحيحا على أية حال، بدليل وجود مقابل له في ما يسمى المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، والمسألة فيه لا تعدو تقديم لفظ على لفظ فقط؛ لأسباب تتعلق بالاستدعاء المنطقي الذي أشرنا إليه سابقا عند محمد علي يونس، ووضحناه في لفظ (اصطفينا) في الآية ٣٢ من سورة فاطر.

وقد ذكر الإمام فخر الدين الرازي وجوها، يحسن فيها التقديم، ترى فيها الباحثة تفسيرات لذلك الاهتمام المعني ومنها:

---

[1] التعبير القرآني، فاضل السامرائي، ص٥٠.

[2] انظروصف اللغة العربية، ص٣٠٨

- أهمية المقدم والحاجة إلى ذكره أولا ويضرب مثالا بقول سيبويه: "قطع اللص الأمير".

- "أن يكون التأخير أليق بما اتصل من الكلام"، والقصد مناسبة السياق اللغوي السابق واللاحق، ويذكر مثالا في قوله تعالى: "وتغشى وجوههم النار" [إبراهيم/٥٠] فالتقديم يناسب الآية السابقة "مقرنين في الأصفاد" [إبراهيم/٤٩] ويناسب ما بعدها "إن الله سريع الحساب" [إبراهيم/ ٥١] وسيأتي توضيحها لاحقا في ما يسمى مناسبة الآيات.

- "أن يكون الأول أعرف من الثاني، وذلك في الأخبار والصفات؛ لتطلع النفس بذكر ما تعرف إلى الإخبار عنه بما لا تعرف" كقولك زيد قائم.

- "تقديم الكل على جزئياته؛ لأن الشيء كلما كان أكثر كلية، كان أعرف عند العقل، ولذلك كان الوجود أعرف الأمور لكونه أعمها"

- "تقديم الدليل على المدلول"[1] وفي ذلك قدرة على الإقناع أكثر؛ لأن المتلقي يكون متلهفا أكثر لاستقبال الدليل، فهو الجانب المجهول بالنسبة إليه، فالمدلول قائم أمامه، والنفس تكون في تلهف لمعرفة المجهول المخفي المتسبب بالمعلوم القائم.

وتلك أسباب كلها كما نلحظ تتعلق بالسياق، لننتقل بعدها إلى ما يتعلق بما يسمى الفواصل وموسيقى الكلام.

---

[1] انظر، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي، تحقيق بكري شيخ أمين، دار العلم للملايـين، بيروت، ١٩٨٥، ص٣١٦-٣١٩.

- **الفواصل وموسيقى الكلام.**

مال العلماء إلى جانب العناية والاهتمام إلى إيجاد سبب آخر في تقديم لفظ على لفظ، سواء في التقديم بالعامل، أو بغير العامل، وهو سبب يتعلق بالناحية الشكلية أو بموسيقى الكلام، ومنهم إبراهيم أنيس الذي فسر التقديم في قوله تعالى: "إياك نعبد وإياك نستعين"[الفاتحة/٥] وفي "لكن كانوا أنفسهم يظلمون"[البقرة/٥٧] وفي "فأما اليتيم فلا تقهر، وأما السائل فلا تنهر"[الضحى/٩-١٠] بقوله: "فالأمر لا يعدو أن يكون رعاية لموسيقى الفاصلة القرآنية، فهي إذن أشبه بالقافية الشعرية التي يحرص الشاعر على موسيقاها كل الحرص"[1].

وسبق العلوي إبراهيم أنيس في ذكر رأي بعض العلماء، حيث برز عندهم رأي يوافقه رأي أنيس في تعليل تقديم المفعول به (إياك) في الآية "إياك نعبد و إياك نستعين" و يرون أن هذا التقديم ليس للاختصاص، و قد سوّغ هذا الرأي، بأنه لو كان من قبيل الاختصاص، لما أخر لفظ الجلالة في آيات أخرى في مثل "فليعبدوا رب هذا البيت"[قريش/٣]، وفي "واعبد ربك"[الحجر/٩٩] وفي "واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا"[النساء/٣٦/] "وإنما جاء التقديم للمشاكلة لرؤوس الآي، ومراعاة حسن الانتظام، واتفاق أعجاز الكلم السجعية؛ لأن قبله "مالك يوم الدين "[الفاتحة/٤]، فلو قال نعبدك ونستعينك لذهبت تلك الطلاوة، ولزالت تلك العذوبة، وهذا شيء يحكى عن بعض علماء البيان واختاره ابن كثير"[2].

بينما جمع العلوي بين الرأيين مبينا أن لا تناقض بين الرأيين، فالتقديم يعود للغرضين الاختصاص والتشاكل، فالاختصاص لأمر معنوي، والتشاكل لأمر لفظي وعلى هذا قوله

---

[1] من أسرار اللغة، إبراهيم أنيس،مكتبة الأنجلوا المصرية، القاهرة، ط٧، ١٩٩٤، ص٣٣٣.

[2] الطراز، العلوي، ج٢، ص٦٦-٦٧.

تعالى: "فأوجس في نفسه خيفة موسى"[طه/٦٧] وقوله "خذوه فغلوه ، ثم الجحيم صلوه"[الحاقة/٣٠-٣١] وقوله: "فأما اليتيم فلا تقهر ، وأما السائل فلا تنهر"[1][الضحى/٩-١٠].

لكن الأمر يختلف عند خليل عمايرة، فهو يرى أن التقديم دائما يكون لغرض يتعلق بالمعنى، وليس بالشكل أو بموسيقى الكلام، أو التردد بين المذهبين، فيقال مرة لغرض يتعلق بالمعنى، ومرة للشكل أو موسيقى الكلام[2]، واستشهد على ذلك بقول الجرجاني- في ما أخذه على من يسلك طريق التردد ذاك- : "و اعلم أن من الخطأ أن يقسم الأمر في تقديم الشيء وتأخيره قسمين، فيجعل مفيدا في بعض الكلام، وغير مفيد في بعض، وأن يعلل تارة بالعناية، وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب، حتى تطرد لهذا قوافيه ولذلك سجعه، ... فقد وجب أن تكون تلك قضية في كل شيء وكل حال، ومن سبيل من يجعل التقديم، وترك التقديم سواء أن يدعي أنه كذلك في عموم الأحوال، فأما أن يجعله بين بين، فيزعم أنه للفائدة في بعضها، وللتصرف في اللفظ من غير معنى في بعض، مما ينبغي أن يرغب عن القول به"[3]

والباحثة لا تخالف خليل عمايرة في رأيه واستشهاده؛ ذلك لأن التقديم عند العرب كان وما زال للعناية والاهتمام بالمعنى قبل الشكل وموسيقى الكلام، وذلك ما جعل تشومسكي يأتي بعد عشر سنوات من إصدار كتابه (التراكيب النحوية) ليُعنى بالدلالة وليس بموسيقى الكلام، ذلك لأنه وجد أن الاهتمام بالناحية الشكلية فقط، قد ينتج جملا مغلوطة في المعنى، وإن كانت صحيحة في التركيب[4]، مثل جملة (اشتعل الثلج) جملة يمجها الإدراك الذهني، وعلى الرغم

[1] الطراز، العلوي، ج٢، ص٦٧.

[2] في نحو اللغة وتراكيبها، خليل عمايرة، مؤسسة علوم القرآن، عجمان، ١٩٩٥، ص٩٠.

[3] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص ٨٦- ٨٧.

[4] أنظر، نظرية تشومسكي اللغوية، تأليف جون لاينز، ترجمة حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية، ١٩٨٥، ص١٦٠.

من صحة التركيب، كذلك قد توجد جمل يمجها الإدراك الذهني إن فقد المعنى، على الرغم من توافر الفواصل الموسيقية أو المشاكلة التركيبية.

ويقول الجرجاني في موضع آخر في أسرار البلاغة "... إذ الألفاظ خدم المعاني والمصرفة في حكمها، وكانت المعاني هي المالكة سياستها، المستحقة طاعتها، فمن نصر اللفظ على المعنى كان كمن أزال الشيء عن وجهته، و أحاله عن طبيعته، وذلك مظنة من الاستكراه، وفيه فتح أبواب العيب والتعرض للشين، ولهذه الحالة كان كلام المتقدمين الذين تركوا فضل العناية بالسجع، و لزموا سجية الطبع أمكن في العقول وأبعد من القلق، وأوضح للمراد"[1].

وعليه نقول من يأخذ بموسيقى الكلام ومناسبة رؤوس الآي وحدها؛ فقد فضل اللفظ على المعنى، ويكون بذلك أحال الشيء عن طبيعته كما قال الجرجاني، ولم ينهج طريق المتقدمين الذين لزموا سجية الطبع، وابتعدوا عن السجع؛ فتمكنوا من عقول المتلقين بالقدرة على الإقناع التي لا تتأتى من خلال موسيقى أو شكل، بقدر ما تتأتى من خلال معان دقيقة في ألفاظ منسجمة متماسكة البناء، ومن ألغى موسيقى الكلام وتوافق رؤوس الآي في القرآن، فقد أهمل تلك الطلاوة، وتنكر لتلك العذوبة، وبذلك تجد الباحثة العلوي موفقاً في الجمع بين الرأيين، فالقرآن بوصفه معجزة لغوية خالدة، و دستور حياة، وكتاب تشريع، تجتمع فيه المعاني الدقيقة العميقة مع الجرس ومناسبة رؤوس الآي.

---

[1] أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، دت، ص٥-٦.

وترى الباحثة أن مصاحبة المعنى للفواصل وموسيقى الكلام، مما يزيد الكلم حسنا وقربا من النفس، وإلا فإن ذلك لا يقلل من روعة اللفظ وفائدته، وبناء عليه لا تقدم العناية بالفواصل ومناسبة رؤوس الآي على المعنى، وفي الوقت نفسه لا تجرد المعاني من ألفاظها المبنية على موسيقى الكلام وتوافر المشاكلة التركيبية.

- **أسباب النزول ومناسبة الآيات.**

تؤدي أسباب النزول في النصوص القرآنية دورا جليا في التفسير، وهي من أهم متضمنات سياق الحال، ويعرف فضل عباس سبب النزول بـــ "ما نزلت الآية أو الآيات أيام وقوعه، متضمنة له أو مبينة لحكمه"[1]، وبذلك لا يشتمل على ما كان قبل الرسول – صلى الله عليه وسلم– ولا ما كان بعده، فسبب النزول ما كان الحدث فيه نابعا من البيئة والزمان اللذين وقع فيهما الحدث"، فلا يقال مثلا: إن سبب نزول "ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل"[الفيل/١]، هو غزو أبرهة للكعبة، فذلك كان قبل نزول الآيات بزمن،[2] ومن أهم فوائد أسباب النزول إزالة الإبهام عن بعض الآيات، ويساعد على فهم الآية فهما صحيحا فيقول الواحدي في ذلك: "لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها"[3].

أما ما يسمى بالمناسبة في القرآن الكريم، فيقصد بها وجود معنى رابط بين نصوص القرآن الكريم بوصفها آيات أو سوراً، وذلك المعنى قد يكون عاما، أو خاصا، أو لفظا [متعلقا بالسياق اللغوي]، أو ذهنيا [يتعلق بالدلالة الهامشية]، أو نوعا من التلازم بين السبب والمسبب،

---

[1] إتقان البرهان في علوم القرآن، فضل حسن عباس، ج١، ص٢٥٣

[2] المصدر نفسه، ص٢٥٣–٢٥٥.

[3] أسباب النزول، الواحدي، تحقيق كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٠.

والعلة والمعلول، والنظيرين أو الضدين[1]، حيث قسم الزركشي ارتباط الآيات بعضها ببعض قسمين[2]:

١- قسم تكون فيه الآية معطوفة على ما قبلها، وهنا قد يكون دور المفسر البحث عن الجهة الجامعة بينهما فقط، وقد يشكل وجه الجمع بينهما على الرغم من وجود العطف[3].

٢- قسم لا تكون الآية معطوفة على ما قبلها، وهنا لابد من البحث عن قرائن معنوية تربط بين الآيتين، فتجعل الآية الثانية جزءًا من الأولى، ولذلك أسباب منها:

- التنظير مثل قوله تعالى "كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِن بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ" [الأنفال/٥]عقب قوله "أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ"[الأنفال ٤] فأمر الله رسوله بالمضي بأمره بالغنائم على كره من أصحابه، كما مضى في خروجه من بيته لطلب العير وهم كارهون.

- المضادة كقوله تعال في سورة البقرة "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُون" [البقرة/٦] لأن بداية الآيات كانت عن القرآن وصفاته بعدم هداية الكافرين، ثم تحدث عن المؤمنين، ثم عقّب بالحديث عن الكافرين، فالملاحظ هنا الرابط المعنوي القائم على التضاد الظاهر في الانتقال من الكافرين إلى المؤمنين، ثم من المؤمنين إلى الكافرين.

- الاستطراد كقوله تعالى: "يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىَ ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ "[الأعراف/٢٦]، قال الزمخشري أن هذه الآية جاء ترتيبها على سبيل الاستطراد عقب ذكر بدء السوءات.

---

[1] انظر البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج١، ص٣٥.

[2] المصدر نفسه، ج١، ص٤٠

[3] انظر المصدر نفسه، ج١، ص٤١

- الانتقال من حديث إلى آخر تنشيطا للسامع كقوله تعالى "هَٰذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ" [ص/٤٩] لما انتهى من ذكر الأنبياء وهو نوع من التنزيل، أراد أن يذكر شيئا آخر وهو ذكر الجنة وأهلها[1].

وكلها كما نلحظ أسباب تربط بين الجمل في الآيات، أو بين الآيات، أو السور ربطا معنويا، وذلك في ما يذكر الزركشي "مما يجعل "أجزاء الكلام بعضها آخذا بأعناق بعض؛ فيقوى بذلك الارتباط، ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء"[2]، ومما يعد من ذلك القبيل أيضا المناسبة بين الآيات في الانتقال من الخاص إلى العام، ومثاله الآية ٥١ من سورة النساء ثم مجيء الآية ٥٨ من السورة نفسها، فقد جاء عند السيوطي أن الآية "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ هَؤُلاء أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُواْ سَبِيلاً" [النساء/٥١] المتعلقة بكعب بن الأشرف واليهود، وإنكارهم الأمانة عند سؤال المشركين لهم عن وصف الرسول صلى الله عليه وسلم، وإنكارهم أن الرسول على الحق وقوله الحق، بل ووصف المشركين أنهم أهدى منه سبيلا، تمثل السبب الخاص في النزول.

بينما المبدأ العام في الحفاظ على الأمانة، وعدم الخيانة جاء في ترتيبه بعد الخاص متمثلا في الآية "إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا" [النساء/ ٥٨] [3]، على الرغم من أن سبب النزول عند الواحدي كان في عثمان بن طلحة حين أخذ علي مفتاح الكعبة منه عنوة حتى صلى الرسول – صلى الله عليه وسلم– فيها، ثم طلب العباس من الرسول أن يكون المفتاح معه للفوز بشرف

---

[1] أنظر البرهان في علوم القرآن، الزركشي،ج١، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ص ٤٦– ٥٠.

[2] المصدر نفسه، ج١، ص ٣٦.

[3] انظر، الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ص ١٣٧– ١٣٨.

سدانة البيت، فنزلت الآية " إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها"، فامر الرسول -صلى الله عليه وسلم- عليا بإرجاع المفتاح إلى عثمان بن طلحة الحجبي والاعتذار إليه[1].

ويشير السيوطي إلى قول لابن العربي في تفسيره: "وجه النظم أنه أخبر عن كتمان أهل الكتاب صفة محمد - صلى الله عيه وسلم - وقولهم: إن المشركين أهدى سبيلا؛ فكان ذلك خيانة منهم، فانجر الكلام إلى ذكر جميع الأمانات"[2]، فانجرار الكلام الذي عناه ابن العربي، يتعلق بترتيب الآيات، ووجوب تأخير النص العام المتعلق بمبدأ إسلامي، يطالب به كل مسلم عن النص الخاص بصفة النبي - صلى الله عليه وسلم - بوصفها أمانة خاصة يطالب بحفظها من يعلم بها من أهل الكتاب.

والملاحظ أن مناسبة الآيات تعيدنا إلى السياقات السابقة واللاحقة التي تنشئ علاقة الخاص بالعام، أو التضاد، أو النظير، أو الاستطراد؛ مما يجعل لها أثرا في ترتيب الآيات، أو الجمل داخل الآيات، وتفضيل ترتيب على آخر، حيث تتضح القرينة المعنوية في سياق الحال المتمثل بسبب النزول في الآية ٥١ من سورة النساء بوساطة اللفظ المشير إلى اليهود بـــ "الَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ"؛ مما أوحى بخصوصية السبب، وبالمقابل أوحى اللفظ بالآية ٥٨ من السورة نفسها بعموم السبب "إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا" على الرغم من نزوله بخصوص شخص معين، هو عثمان بن طلحة، فاللفظ كان له أثر في تعميم الخاص، وبذلك تشكلت المناسبة بالانتقال من الخاص إلى العام، وعليه جاء ترتيب الآي[3]، ومن هنا نقول:

---

[1] أسباب النزول ، الواحدي، ص ١٦١-١٦٢.

[2] انظر الإتقان في علوم القرآن، السيوطي ،ج١، ص١٣٨، تفسير ابن العربي المشار إليه هو قانون التأويـــل في التفسير و هو مخطوطة في دار الكتب المصرية ١، ١٨٨، ٢، ٥٧، انظر هامش الإتقان ج١ ص١٣٨.

[3] انظر المصدر نفسه، ص١٣٧-١٣٨.

السياق كان له دور في ترتيب تلك الآية الممثلة لمبدأ حفظ الأمانات العام، بعد الآية الممثلة لحفظ الأمانة الخاصة بصفة محمد – صلى الله عليه وسلم– عند أهل الكتاب.

من هنا تبدأ الباحثة بالجزء التطبيقي، و المتضمن في المباحث: الثاني والثالث والرابع من الفصل الأول، حيث قامت الباحثة بجمع عدد من الآيات المتشبهات لفظيًا، من مواقع متفرقة في القرآن الكريم، والمتعلقة بتقديم لفظ على لفظ في غير العامل، محاولة تطبيق ما سبق ذكره والمتعلق بأغراض التقديم، ومناسبة الآيات، والقرائن اللفظية والمعنوية المتضمنة في المعاني الهامشية، وإيحاءات السياق اللغوي، وسياق الحال؛ في الوصول إلى الاختلافات الدقيقة بين آيات المتشابه اللفظي.

المبحث الثاني: أثر إيحاءات السياق في التقديم والتأخير.

يلجأ المرسل في مواقف عديدة إلى الإيحاء؛ بهدف إيصال الرسالة اللغوية إلى المتلقي، وهو بذلك لا يخرج عن استخدام الكلام المعتاد في إيصال رسالة مباشرة، أو معنى معين؛ أي يستخدم كلمات وألفاظاً لها دلالات واضحة بالنسبة للدلالة المركزية المتعارف عليها عند جميع الناس، لكن طبيعة الموقف تُحمّل الكلام دلالات ذهنية، تتمثل بالإيحاء (الدلالة غير المباشرة)، يقول سمير استيتية في ذلك: "الإيحاء يأتي على عقب الدلالة المباشرة؛ بمعنى أنك من أجل الحصول على الإيحاء، أو إيصاله، لا تستعمل كلمات غير تلك التي تستخدمها من أجل إيصال معنىً معين"[1]، و يصف الإيحاء بأنه: " منزلة غير مباشرة من منازل المعنى، يُتوصل إليه ربما بعد الوقوف على المعنى المباشر، وربما كان الوقوف عليه بعد كد من النظر والتأمل"[2]،

[1] اللسانيات، سمير استيتية، ص٢٨٤.

[2] المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

حيث سيظهر ذلك في إيحاءات السياق على شقيه السياق اللغوي، وسياق الحال في ما أطلقت عليه الباحثة إيحاءات السياق.

- **إيحاءات السياق في الآية.**

تؤدي إيحاءات السياق دورا بارزا في التقديم والتأخير للفظ على لفظ في الآيتين التاليتين، حيث تحمل الألفاظ والمواقف إيحاءات ودلالات غير مباشرة.

يقول تعالى في سورة البقرة:**﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُواْ هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُواْ الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾**[البقرة/ ٥٨].

ويقول تعالى في سورة الأعراف **﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُواْ هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُواْ حِطَّةٌ وَادْخُلُواْ الْبَابَ سُجَّدًا نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾**الأعراف/ ١٦١].

يلحظ القارئ في الآيتين السابقتين من سورة البقرة وسورة الأعراف تشابهاً في الألفاظ، قد يوحي بنوع من التكرار غير المسوغ عند عامة الناس، أو عند من يجهل عمق اللغة، والتشابه في الألفاظ عند القارئ يعود لكون الناس في عامتهم يشتركون في فهم الدلالة المركزية للألفاظ في بيئة لغوية واحدة[١]، وبنظرة متفحصة من القارئ، سيجد أن الاختلاف يكمن في تقديم أو تأخير؛ مما يجعله متجها لأهل العلم باحثا عن السر خلف ذلك التقديم، أو التأخير؛ ليعلم بعدها أن ذلك يعود لمعان ذهنية عميقة.

[١] وصف اللغة العربية دلاليا، محمد يونس علي، ص ١٥٤

وقد أشار العلوي إلى ذلك السر حين قال قاصداً التقديم والتأخير: "وقد جاء في التنزيل تقديم السماء على الأرض، وتقديم الأرض على السماء، وكل واحد منهما تحته سر ورمز إلى لطائف غريبة، ومعان عجيبة، فعلى الناظر إعمال نظره في استنباطها، وإمعان فكره في استخراجها"[1]، وتلك المعاني التي عناها العلوي تستتر خلف الدلالات غير المباشرة، والسؤال الآن: ما علاقة الإيحاء بتقديم الألفاظ أو تأخيرها في الآيتين السابقتين؟ حيث جاء تقديم جملة" وادخلوا الباب سجدا" في سورة البقرة على جملة " وقولوا حطة"، و كان الأمر معكوسا في سورة الأعراف.

لم يتطرق المفسرون لذلك التقديم باهتمام، فأشاروا إليه ولكن على نطاق ضيق، فالأمران عند الرازي: الدخول سجدا، والقول حطة، جاءا لتعظيم الله؛ وبالتالي التقديم والتأخير بينهما سواء[2]، بينما أشار الإسكافي إلى أمر آخر في درة التنزيل، مبينا أن الأمر كان بلغة غير عربية، فالقصد هو المعنى، وإن أردت نقل المعنى المتضمن في نص ما، فلك أن تقدم أو تؤخر دون حرج، أما إن نقلت الأمر بقصد نقل اللفظ، فعليك الالتزام بالترتيب الذي وصلك، والقصد في الأمرين نقل المعنى؛ وبالتالي فالتقديم والتأخير سواء.[3]

وترى الباحثة في تفسير الشعراوي رأيا مقنعا، حيث يقول: "إن انفعالات السامعين تختلف حالة الدخول، فمنهم من ينفعل للقول، فيقول أول دخوله أمر ربه، من طلب الحطة، وغفران الذنب من الله، ومنهم من ينفعل للفعل، فيسجد على فور الدخول تنفيذا لأمر الله"[4]،

---

[1] الطراز، العلوي، ج٢، ص٧٧.

[2] التفسير الكبير مفاتيح الغيب، الفخر الرازي، مج٨، ص٣٠

[3] درة التنزيل وغرة التأويل، الإسكافي، ص ١٦-١٧ .

[4] تفسير الشعراوي خواطر حول القرآن الكريم، محمد متولي الشعراوي، مج٧، خرج أحاديثه أحمد عمر هاشم، مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، ص٤٤٠١.

فالأمر عند الشعراوي تنويع يقصد منه توضيح انفعالات الناس للأمرين، وعلى الرغم من منطقية التفسير إلا أن الشعراوي لم يشر لماذا كان ذلك الترتيب ولم يكن نقيضه.

ولنا أن نسأل لماذا كان الترتيب في سورة البقرة بتقديم أمر السجود؟ بينما كان في الأعراف بتقديم الأمر "قولوا حطة"، ونجيب: الآيتان جاءتا في سياق خاص بقصة بني إسرائيل، وحالهم في نهاية عقابهم بالتيه في الصحراء أربعين سنة، ليأتي الأمر بعد تعداد نعم الله عليهم بدخول القرية، وهي قرية اختلف في تحديدها أهل التفسير، فمنهم من قال بيت المقدس، ومنهم من قال أريحا، وتحديد القرية ليس من الأهمية بمكان، أما ما يعنينا هنا فهو النظر بتمعن لسياق الآيتين اللغوي، سنجد أن الآية في سورة البقرة تتعلق بأمر الدخول الذي بني عليه عدة ألفاظ في ما بعد، فللقارئ الآن أن يرتب تلك الألفاظ بإيحاءاتها.

قلنا	ادخلوا	فكلوا	حيث شئتم	رغدا	ادخلوا الباب سجدا	قولوا حطة
أمر مباشر	حركة	الفاء سرعة في الاستجابة	توسع في المساحة	توسع في الكم والنوع	انفعال جسدي حركة	انفعال عاطفي

أولا: "قلنا" فعل مسند إلى الله سبحانه وتعالى مباشرة، فالأمر مباشر وسريع في طلب التنفيذ، فلو خيل إليك مثلا -ولله المثل الأعلى- ملك يصدر الأمر مباشرة لشعبه، فهل يتأخرون في التجاوب مع الأمر، أم ينفذون على الفور دون تفكير؟ بالتأكيد سينفذون على الفور، والسرعة في التنفيذ هي حركة وعدم ثبات، وكان ذلك الأمر المباشر بلفظ" ادخلوا".

ثانيا: الدخول لفظ يدل على الحركة وعدم الثبات؛ وبالتالي عدم الاستقرار، وجاء عند الرازي الدخول حالة منقضية زائلة وليس لها استمرار[1]؛ أي هي حالة غير ثابتة، وعند الإسكافي "إن من يدخل بستانا قد يأكل منه وإن كان مجتازا"[2] ونضيف ربما لا يأكل، وعليه فالدخول قد يكون مرورا بلا أكل، ولذلك جاءت فاء التعقيب، لتعطف الأكل على الدخول مشيرة إلى فعل سريع مرتبط بالحركة، يعقب الدخول.

ثالثا: حيث ظرف يدل على المكان، فالمعنى أين شئتم[3] وذلك يدل على حركة أيضا للاتساع في المساحة.

رابعا: الرغد -ولها في ما بعد تفصيل آخر- لكنها هنا أيضا زيادة في السعة، والسعة بالكم والكيف، فالرغد في تفسير استيتية يعني "الرزق الواسع والطيب، وهو كذلك العيش الهني، والمعنى الأخير نتيجة للمعاني السابقة، فعندما يكون الرزق واسعا و طيبا، وتكون الأرض خصبة معطاء، يكون عيش الإنسان هنيئا"[4] وذلك أيضا يحتاج حركة للانتقال مساحة؛ للوصول إلى الأنواع المختلفة من الرزق.

خامسا: السجود ويقول الرازي: "أراد به الخضوع وهو الأقرب؛ لأنه لما تعذر حمله على حقيقة السجود، وجب حمله على التواضع؛ لأنهم إذا أخذوا في التوبة، فالتائب عن الذنب لا بد أن يكون خاضعا مستكينا"[5]، وعند استيتية القصد من لفظة السجود الإشارة إلى

---

[1] انظر، التفسير الكبير، الفخر الرازي، مج٨، ص٣٠.

[2] درة التنزيل، الإسكافي، ص١١.

[3] انظر، رياض القرآن، سمير استيتية، ج١،عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠٠٥، ص٢٥٢.

[4] المصدر نفسه، ج١، ص ٢٥٢.

[5] التفسير الكبير، الفخر الرازي،ج٣ ،ص٨٣

إعلاء كلمة الله وإعظام أمره[1]، أي أريد به الخضوع لله بالمعنى غير الحسي، وإنما بمعنى قلبي؛ يعني الخضوع وإظهار التوبة، ولا خلاف على ذلك، لكن أي لفظ للخضوع، سيناسب سياقاً بُنيت ألفاظه كلها على الحركة وعدم الثبات؟.

هنا يأتي دور تخير اللفظ المناسب، والجرجاني، عندما قال مشيرا إلى اختيار اللفظ المناسب في الموضع المناسب :"بل ليس من فضل ومزية إلا بحسن الموضع، وبحسب المعنى الذي تؤم"[2]، وشبه الألفاظ بالأصباغ، وكيف يختار النقاش الحاذق ألوانه منسجمة متداخلة؛ لينتج صورة يتفوق بها على غيره من النقاشين، أيقن أن لا نص يمثل ذلك النقش، و تلك الأصباغ اللغوية كما هو القرآن الكريم.

فسياق اللغة أولا، يقضي باختيار لفظ ينم عن حركة؛ لأن الألفاظ السابقة تنم عن عدم استقرار وعدم ثبات، وسياق الحال يطالب بني إسرائيل بإظهار الخضوع والندم على ما بدر منهم، وهنا نجد في لفظة السجود الوعاء الذي يجمع بين المعنى المركزي (حركة الانحناء) والمعنى الهامشي (الخضوع والتذلل)، ليأتي ترتيب طلب المغفرة "قولوا حطة" ثانيا، لما يتوافر بطلب المغفرة من معان عاطفية، لا تنم عن حركة بقدر ما تنم عن انفعال.

وذلك ما جعل الكرماني يميل إلى أن التقديم لأمر السجود جاء ليبين الهيئة التي كان عليها الدخول؛ "لأن السابق في هذه السورة "ادخلوا"؛ فبين كيفية الدخول"[3]، وبعيدا عن دقة ذلك الرأي أم لا، من حيث الجمع بين السجود والدخول في آن واحد، وبساطة التفكير بتلك

---

[1] رياض القرآن، سمير استيتية، ج١، ص ٢٥٢

[2] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص ٦٩- ٧٠.

[3] البرهان في توجيه متشابه القرآن، الكرماني، ص ١٦.

الطريقة، فإن ذلك يدل على أهمية السياق السابق الذي يشير إلى هيئة معينة، تتصل بالحركة في تحديد اللفظ المقدم.

أما في سورة الأعراف وعلى الرغم من تشابه الألفاظ بين الآيتين، نجد الأمر الذي يفرض تأخير التعبير المقدم في سورة البقرة، وذلك من خلال الجدول التالي:

قيل لهم	اسكنوا	وكلوا	حيث شئتم	وقولوا حطة	وادخلوا الباب سجدا
الأمر غير مباشر	السكن: استقرار وثبات	الواو ومعناها مطلق الجمع	التوسع مرتبط بالسكن	انفعال عاطفي يمثل بالقول	حركة تتضمن انفعالًا عاطفي

أولا: الفعل "قيل"، جاء مبنيا للمجهول، أي غير مسند إلى الله سبحانه وتعالى، بل ربما كان الأمر من النبي والنقباء الذين أشار إليهم الشعراوي في تفسيره للآية[1]، ومن دلالة حذف الفاعل في العربية، -يقول استيتية- إنها الصاق الفعل بالمفعول، فعندما تقول "ضُرب زيد فأنت تعرف الضارب لكنك ألصقت الفعل بالمفعول"[2]، وهنا يلصق الفعل (قيل) بأمر السكن، آخذين بالرأي الكوفي بأن الجملة تنوب عن الفاعل، وبالتالي السكون أصبح ركيزة، يقوم عليها بناء السياق في الآية، كما كان الدخول ركيزة أقيم عليها بناء السياق في الآية في سورة البقرة؛ لكنه مبني على أمر الله بالدخول لتلك القرية؛ أي هو أمر جاء نتيجة أمر سابق، فليس فيه الأمر المباشر الذي ينتظر الاستجابة المباشرة السريعة، فللمستجيب التمهل.

[1] تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي،مج٧، ص٤٣٩٩.
[2] رياض القرآن، سمير استيتية، ص ٢٥٤- ٢٥٥.

ثانيا: جاء الأمر بالسكن الذي يوحي بالاطمئنان والاستقرار والثبات، ومن سكن المكان لابد أن يأكل منه، والسكن فيه بسطة في الوقت للتوسع والاطلاع، وراحة للنفس لتعود إلى التفكر ومراجعة الأفعال السابقة.

ثالثا: قوله تعالى" كلوا" فعل مسبوق بحرف العطف الواو، فما عادت فاء التعقيب تجد مكانا في النص، فهي قائمة في النص السابق على سرعة الاستجابة لفعل الدخول، غير الثابت و غير المستقر، و الذي ربما كان غير مقترن بالأكل أيضا، بينما الواو التي تفيد مطلق الجمع[1] تجمع بين السكن والأكل، وسبق الحديث أن من سكن المكان لابد أن يأكل منه.

رابعا: "حيث شئتم" مجردة من "رغدا" ففي حالة السكن لا داعي لذكر نعيم العيش "الرغد" فالسكن والمكوث الطويل لا يستوجب ذلك، فهو بطبيعته يوحي ببسطة في الوقت؛ ليطلع الساكن على ما في المسكن من خيرات، وليس مثل الدخول الذي ربما كان مرورا.

خامسا: ويأتي تقديم أمر (و قولوا حطة) على أمر (الدخول سجدا)؛ لأن المقام أصبح فيه استقرار وسكن، وسعة في العيش، وقد أجمع العلماء على أن الحطة، هي لفظ يعني طلب المغفرة، وهو مصدر (حَطّ)، فيقول الرازي في تفسير الآية في سورة البقرة: " بعد أن أمرهم الله بدخول الباب على وجه الخضوع، أمرهم بأن يقولوا ما يدل على

[1] انظر مغني اللبيب، ابن هشام، ص ٣٣٧.

التوبة "حطة"، ذلك أن التوبة صفة القلب، فلا يطلع عليها الغير"[1]، فأراد الله بأمرهم أن يقولوا حطة؛ أي أن يتلفظوا لتظهر وتعرف.

وما يعنينا هنا إقرار الرازي أن التوبة صفة القلب، وبالتالي طلب المغفرة أمر معنوي ينبع من القلب، ويحتاج تفكيرا بالأفعال التي صدرت عن التائب مسبقا، وبذلك هو أقرب لشخص ساكن مستقر، يفكر في ما صدر عنه، منه لشخص متنقل في حركة وتعب وجوع؛ وبالتالي يقدم تعبير "قولوا حطة" في سورة الأعراف؛ لأنه أنسب لسياق يوحي بالاستقرار والسكن، على تعبير "ادخلوا الباب سجدا" الذي ناسب الحركة في سياق سورة البقرة، فجاء أمر الخضوع الدال على العاطفة بلفظ السجود الدال على الحركة مقدما، بينما في الأعراف جاء التعبير"قولوا حطة" الأنسب لحال الاستقرار والثبات القائم في السكن مقدما.

وتلك هي الوظيفة التي اتفق عليها علماء اللغة، فقد ذكر جان كوهن أن للغة وظيفتين: وظيفة عاطفية انفعالية، ووظيفة عقلية ذهنية[2]، والوظيفة العاطفية ربما تتعلق بالمعاني الهامشية، بينما الوظيفة العقلية تتعلق بالمعاني المركزية، ونجد هنا أن الوظيفتين لعبتا دورا في التقديم والتأخير في نص الآيتين، فالدلالة عند استيتية " ترتد إلى مخزون دلالي، والإيحاء يرتد إلى مخزون من العلاقات بين الدلالات"[3] فالعلاقة بين الدلالات المركزية للألفاظ (ادخلوا، وفاء التعقيب وحيث شئتم، ورغدا) فرضت تقديم التعبير المتعلق بالسجود في آية سورة البقرة، والعلاقة بين الدلالات الهامشية للألفاظ (قلنا، اسكنوا، الواو بدل الفاء، حيث شئتم مجردة من رغد) فرضت تأخير التعبير ذاته في آية سورة الأعراف.

---

[1] انظر التفسير الكبير، مفاتيح الغيب، الفخر الرازي، ج٣، ص٨٣.

[2] بنية اللغة الشعرية، جان كوهن، ترجمة محمد الولي، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٨٦، ص١٩٦.

[3] اللسانيات، سمير استيتية، ص ٢٨٤.

- أثر إيحاءات الدلالة الهامشية.

وصف محمد يونس علي الدلالة الهامشية بـ " استجابة نفسية للكلمة، وقد تكون استلزامات منطقية أو عقلية"[1]،ومن هنا نلمح في بعض الألفاظ التي تحمل دلالة مركزية، أو معنى معجميًا يناسب سياق الرسالة اللغوية، معنى آخر هامشيا، أو عاطفيا اكتسبته اللفظة نتيجة تداولها في مواقف متعددة، فرضت ذلك المعنى فيها، ومن خلال اجتماع المعنيين في اللفظة قد نؤوّل نصا ما تأويلا ينسجم مع المعنيين، ويكون لذلك أثر في ترتيب الألفاظ، ويرى استيتية أن الكلمة "يمكن أن يكون لها معنيان أو أكثر في سياق واحد، ويستشهد بكلمة الزور في الآية " "ولا يشهدون الزور" [الفرقان/٧٢]، فقد قالوا: إن الزور المقصود، هو شهادة الزور الكاذبة، وقالوا: إنه وصف عام لكل ما هو باطل"[2]، وذلك ما سنلحظه ونعتمده في أحد الألفاظ في الآيتين التاليتين:

قال تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ﴾ [القصص/٢٠]

قال تعالى﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾[يس/٢٠]

يلحظ القارئ في سياق الآيتين السابقتين تشابها في اللفظ مع اختلاف في التقديم والتأخير، ويجعل الغرناطي سياق النص عاملا مؤثرا في ذلك التقديم في الآية من سورة يس، رابطا بين حالة ذلك الرجل الذي جاء من أقصى المدينة؛ لينقذ الرسل الثلاثة، ويؤمن برسالتهم على بعد المسافة المتمثل في تعبير أقصى المدينة بحال الأنصار، وتأثرهم برسالة محمد –

---

[1] وصف اللغة العربية دلاليا، محمد يونس علي، ص١٥٤.

[2] اللسانيات، سمير استيتية، ص٢٨٩.

صلى الله عليه وسلم- على الرغم من بعد المسافة، وفي المقابل حال كفار قريش ورفضهم لرسالة محمد - صلى الله عليه وسلم- بحال قوم الرجل في بعدهم عن الهدى، على الرغم من قربهم المادي من الرسالة والرسل، فرغم قرب المسافة والنسب الذي يربط بين مشركي قريش وبينه - صلى الله عليه وسلم- فعلوا ما فعله قوم الرجل في سورة يس، وبالتالي تقديم الجار والمجرور الممثل للبعد المكاني لذلك الرجل، أكثر تحقيقا للمعنى من تأخيره عن الفاعل، وهو الأحق في التقديم لتبعيته الفعل على الأصل[1].

أما الإسكافي فيرى أن في تقديم الجار والمجرور على ما حقه التقديم في سورة يس فيه تبكيت أعظم، وتعجب أكبر من أولئك القوم الذين هم في وسط المدينة، وفي موقف جدل وحوار مع الرسل، مع ذلك لم يهتدوا لذلك الخير الذي اهتدى إليه الرجل على بعد المسافة بينه وبين الرسل، وعدم حضوره موضع الدعوة ومشهد المعجزة، وفي الوقت نفسه نصح لقومه ما لم ينصحوا لأنفسهم، أما في سورة القصص، فلم يتحقق موقف التبكيت، فجاء الفاعل مقدما على الأصل[2].

ولم يتعمق الكرماني دلاليًا في الحديث عن التقديم والتأخير، فأشار إلى أنه يميل لكون الجار والمجرور "من أقصى المدينة" وصفًا لرجلٍ في سورة القصص وصلة في سورة يس، غير أنه لم يذكر إن كانت صلة "لجاء"، أم "ليسعى" ولكنه في توضيحه التقديم أراه جعلها صلة "لجاء"، فبين أنها قدمت في سورة يس؛ لأن الرجل كان بعيدًا يعبد الله في جبل، فلما سمع خبر الرسل سعى مستعجلًا، أما تقديم الرجل في سورة القصص فلأن ما جاء في السورة سابقا

---

[1] أنظر، ملاك التأويل، الغرناطي، أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي، تحقيق سعيد الفلاح، ج٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣،ص٩٠٤-٩٠٦.

[2] انظر، درة التنزيل، الخطيب الإسكافي، ص ٣٩٠-٣٩١.

لذلك: "فوجد فيها رجلين يقتتلان" [القصص/١٥]، وأظنه قصد انسجام الألفاظ "وجد رجلين"، ثم لفظ "جاء رجل".[1]

والباحثة وإن كانت تتجه اتجاهًا آخر في تأويل ذلك التقديم والتأخير، فهي لا تنكر الآراء السابقة فيه، وإن كانت قناعتها أكبر برأي الغرناطي الذي اعتمد سياق الحال في نص سورة يس، وفي المقابل تأخذ الباحثة سياق الآية بما فيه من دلالة هامشية، قد توحي برأيٍ يضيف شيئا للآراء السابقة، ولا ينكرها حيث جاء الترتيب للألفاظ في الآيتين على النحو التالي:

سورة يس / جاء /من أقصى المدينة/ رجل/ يسعى/ قال يا قومِ/ اتبعوا المرسلين

سورة القصص/ جاء/ رجل/ من أقصى المدينة/ يسعى/ قال يا موسى/إن القوم يأتمرون بك ليقتلوك.

نلحظ تشابهًا بين الرجلين، والموقفين، فقبل البدء بأوجه الاختلاف، نرى أوجه التشابه، ومن خلالها، نرى مسوغ التقديم والتأخير، أي من خلال التشابه سنصل إلى الاختلاف بين الآيتين.

أولا: الموقفان البطل فيهما رجل، وفلسفة الرجولة تجمع بين الشخصين، وفي ذلك قول للشعراوي وجدته شارحًا لتلك الفلسفة :همم الرجال هي التي تحدد أوطانهم ومنازلهم ... وهمة الرجل هي التي تحدد مقدار رجولته، فرجل يريد الحياة لنفسه فقط، والكل يخدمه يرى كل شيء لنفسه، ولا يرى نفسه لأحد، هذا رجل وطنه نفسه وذاته، ورجل

[1] أنظر، البرهان في توجيه متشابه القرآن، الكرماني،ص١٣٦.

وطنه أهله وعياله يعدي إليهم منفعته، ورجل وطنه أمته، ورجل وطنه العالم كله، مثل سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم-"[1]، وهذان الرجلان تعدى موطنهما الذات؛ لمنفعة الغير؛ فحق لهما أن يظهرا بوصف الرجل، ولا يشار إليهما بلفظ غيره، بل ويُنكّر ليطلق معنى الرجولة فيهما.

ثانيا: الرجلان جاءا من أقصى المدينة تركيب من جار ومجرور، والمجرور مضاف ومضاف إليه، فالمضاف أقصى، لفظ بدلالته المركزية يعني البعد، وإضافته للمدينة جعلته يخص البعد المكاني، لكن الباحثة تلمح فيه البعد المعنوي أيضًا، فالرجلان يبتعدان عن قومهما في المعتقد، وإن كان البعد المعتقدي عند الرجل في سورة يس أوضح وأوسع، بدليل ابتعاده عنهم في المكان، بينما يقرب الرجل في سورة القصص من قومه في المكان، وإن اختلف في المعتقد، بدليل علمه بتآمرهم على موسى، لكنه يبتعد عن موسى في المكان، فتقاسم القوم وموسى البعدين عن الرجل، فموسى بعيد في المكان والقوم بعيدون في المعتقد.

فلنا أن نقول: إن البعد قدم في سورة يس بما يحمله من إيحاءات زيادة على معناه المادي، حيث اجتماع البعد المادي والمعتقدي، مما جعل التقديم للفظ البعد أولى من المتأثر بذلك البعد (الرجل)، فقدم لفظ البعد على الرجل الذي برغم ذلك البعد سعى لمنفعة قومه، بما يحمله من صفة الرجولة، فهو كما أشرنا رجل وطنه تجاوز ذاته وأهله.

أما في سورة القصص فلابن عاشور رأي في تأخير الجار والمجرور، وتقديم الفاعل على الأصل، حيث كان الرجل ناصحًا، وليس داعيًا للإيمان كما في سورة يس الذي قدم فيه

---

[1] تفسير الشعراوي، مج٢٠، ص ١٢٦٢٠.

الجار والمجرور الذي جاء للاهتمام بالثناء على أهل أقصى المدينة، فالإيمان يسبق إليه الضعفاء ممن يسكنون أطراف المدينة[1].

وذلك رأيٌ للباحثة فيه وجهة نظر، حيث ترى الباحثة أن ميل ابن عاشور إلى ذلك التعليل للتقديم والتأخير، أوقعه في تناقض من شأنه نفي ذلك التعليل، حيث يقول في تفسيره سورة القصص: "والظاهر أن أقصى المدينة هو ناحية قصور فرعون وقومه، فإن عادة الملوك السكن في أطراف المدن؛ توقيًا من الثورات والغارات لتكون مساكنهم أسعد بخروجهم عند الخوف، وقد قيل: الأطراف منازل الأشراف"[2].

في حين يقول في تفسيره سورة يس: "وفائدة ذكر أنه جاء من أقصى المدينة الإشارة إلى أن الإيمان بالله ظهر في أهل ربض المدينة قبل ظهوره في قلب المدينة؛ لأن قلب المدينة هو مسكن حكامها وأحبار اليهود، وهم أبعد عن الإنصاف والنظر في صحة ما يدعوهم إليه الرسل، وعامة سكانها تبع لعظمائها لتعلقهم بهم، وخشيتهم بأسهم، بخلاف سكان أطراف المدينة فهم أقرب إلى الاستقلال بالنظر وقلة اكتراث بالآخرين؛ لأن سكان الأطراف غالبهم عملة أنفسهم لقربهم من البدو"[3].

ويتابع قوله: "وبهذا يظهر وجه تقديم "من أقصى المدينة" على "رجل" للاهتمام بالثناء على أهل أقصى المدينة، وأنه قد يوجد من الخير في الأطراف ما لا يوجد في الوسط، وأن

---

[1] انظر، التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ج٢٢،مؤسسة التاريخ، بيروت، ٢٠٠٠، ص٢١٣.

[2] المصدر نفسه، ج٢٠، ص٣٤.

[3] التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج٢٢، ص٢١٣.

الإيمان يسبق إليه الضعفاء؛ لأنهم لا يصدهم عن الحق ما فيه أهل السيادة من ترف وعظمة، إذ المعتاد أنهم يسكنون وسط المدينة"[1].

إذن في سورة يس يرى ابن عاشور أن الضعفاء يسكنون الأطراف، وفي سورة القصص يرى أن الملوك والسادة يسكنون الأطراف، ثم يعتمد سكن الضعفاء الأطراف في سورة يس في تعليل تقديم من أقصى المدينة، وذلك للثناء على سكان أقصى المدينة؛ لأن الخير قد يوجد في الأطراف مسكن الضعفاء والبسطاء، وتلك مفارقة لا يعتمد عليها في تعليل التقديم والتأخير، ففي القولين تناقض بيّن من حيث سكن الضعفاء والأشراف، فهو يجعل الأطراف مسكن الأشراف في سورة القصص، و يجعل وسط المدينة مسكنهم في سورة يس، ويجعل الأطراف مسكنًا للبسطاء والبدو، وعليه لا يعتمد تعليله لتقديم لفظ "من أقصى المدينة" والذي اعتمد فيه الثناء على أهل أقصى المدينة.

ثالثا: التشابه في لفظ "يسعى"، وقيل: إن جملة يسعى نعت للرجل، وقيل هي حال عند من أجاز مجيء الجمل حالاً بعد النكرة، وعلى الحالين هي من التوابع في الترتيب على الأصل، فالحال يأتي بعد صاحبه على الأصل، والنعت يأتي بعد متبوعه على الإطلاق، لكن موضع المتبوع اختلف في سورة يس عنه في سورة القصص، لنلحظ التبعية واضحة في سورة يس، فلفظ "يسعى" يتبع مباشرة الرجل، بينما توسط الجار والمجرور المتعلق بالبعد بين الرجل ومتبوعه في سورة القصص، ولنا أن نذهب قليلا إلى معنى "يسعى"، لعلنا نصل إلى الهدف من ذلك الفصل بين التابع ومتبوعه، أو الحال وصاحبه في سورة القصص، بينما العكس في سورة يس.

---

[1] التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج٢٢، ص٢١٣.

وتنطلق الباحثة من معنى السعي الهامشي في التحليل، فالمعنى المركزي للكلمة المشي بسرعة، وجاء في الصحاح "س ع ي : سَعَى يسعى سَعْياً أي "عدا"، وكذا إذا عمل وكسب، وكل من وُلي شيئًا على قوم فهو سَاعٍ عليهم، وأكثر ما يُقال ذلك في سُعَاةِ الصدقة يقال: سَعَى عليها، أي عمل"[1]، والسعي يحمل الدلالة الهامشية أيضا في السعي بالخير، فمن أسباب اكتساب الكلمة لدلالة هامشية، إذا تكرر استخدامها في مواقف معينة، تحمل معنىً عاطفيًا معينًا، بحيث يصبح استدعاؤها في مثل تلك المواقف ملزمًا لها بمعنى هامشي إضافة إلى معناها المركزي، وتعرض لذلك ستيفن أولمان بما أسماه قوة الكلمات على الاستدعاء، "فوقوع الكلمة في نماذج معينة من السياقات يكسبها جواً خاصاً، ويحيطها بملابسات تعين في الحال على استحضار البيئة التي تنتمي إليها هذه الكلمات"[2].

وذلك ما وصفه محمد يونس علي بأحد عوامل ارتباط الكلمة بمعانيها الهامشية، متخذا من بعض الألفاظ في القرآن الكريم مثلا على ذلك، حيث أدى استخدام تلك الألفاظ في سياقات معينة إلى اكتسابها معاني هامشية؛ جعلت البعض يبتعد عن استخدامها مثل " أنا خير من..."، فترى البعض يبتعد عن استخدامها؛ لأنها جاءت على لسان إبليس في كلامه عن آدم " قَالَ أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ" [الأعراف/١٢][3]، وكذلك لفظة يسعى، فهي لا تقتصر على دلالة مركزية بسرعة المشي، بل لها وجه آخر، يحمل دلالة هامشية بعمل الخير، وجاء في

---

[1] الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق إميل يعقوب ومحمد طريفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩،ج٦، باب سعي، ص٣٤٥.

[2] دور الكلمة، ستيفن أولمان، ص١٠٥.

[3] وصف اللغة العربية، محمد يونس علي، ص١٧٢.

تفسير الألوسي لسورة يس"فسعى هنا مثلها في قوله تعالى: "وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا"[الإسراء/١٩][1].

ومن هنا تعمل دلالة (السعي) الهامشية دورا في ترتيب الألفاظ في الآيتين الكريمتين، ففي سورة يس (السعي) كان لخير قريب زمنيا، ونتائجه قريبة التحقق، فجاء لفظ الرجل ملاصقا للفعل المشير للخير (يسعى)، فهو يسعى لخيرٍ قريب المنال، سينال قومه إن آمنوا بتلك الدعوة، وبَعُد موضع اللفظ الخاص بالبعد عن "السعي" والمتمثل بالجار والمجرور(من أقصى المدينة)، ولذلك كان جزاء الرجل سريعا، و قريبا عند الله، بدليل قوله تعالى: "قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ ، بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ " [يس/٢٦-٢٧]، ويقول الرازي في تفسير سورة يس "وقوله رجل يسعى يدل على كونه مريدًا للنصح، وما ذكر في حكايته أنه كان يقتل، وهو يقول: اللهم اهد قومي"[2] والجدول التالي يبين المقصود:

[1] روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين السيد محمد الألوسي البغدادي، تحقيق علي عبد الباري عطية، مج٨، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥، ص٣٩٧.

[2] التفسير الكبير، الفخر الرازي، مج١٣، ص٤٩.

جاء	من أقصى المدينة	رجل	يسعى	قال يا قوم	اتبعوا المرسلين
فعل للرجل وسياق الموقف بين القوم والرسل	بعد مكاني للرجل عن قومه(معنى مركزي) بعد معتقدي للرجل عن قومه (إيحاء)	الرجل نكرة إيحاء بالرجولة المطلقة	دلالة مركزية سعي مادي بحركة سريعة دلالة هامشية سعي معنوي (إيحاء) في عمل الخير المباشر السريع	ينقل خبرا لمن يحب (قومه)	الخبر في صالح القوم و صالح الرسل والهدف سريع التحقق

أما في سورة القصص فقد جاء عند الألوسي في تفسيره "يسعى يسرع في المشي وإنما أسرع لبعد محله، ومزيد اهتمامه بإخبار موسى عليه السلام، وقيل: (يسعى) بمعنى يقصد وجه الله تعالى"١، ونقول: هو أيضا مريد للنصح بدليل قوله "إني لك من الناصحين"، وتلك مواطن تشابه بين الرجلين في الهدف، لكن الهدف عند الرجل في سورة يس هدف قريب التحقق، فجاءت لفظة يسعى ملاصقة للفظة الرجل (الفاعل)، بعيدة عن لفظ دلالة البعد (من أقصى المدينة).

بينما اختلف الأمر عند الرجل في سورة القصص، فالهدف في السعي للخير، وإن كان قريب التحقق في إنقاذ موسى، فإنه يشير إلى هدف أبعد بكثير في إنقاذ رسالة موسى التي ستخلص قومه من ظلم فرعون بعد سنين، فالهدف المباشر القريب مبطن بهدف غير مباشر

---

١ روح المعاني، الألوسي، مج٧، ص٢٦٨.

بعيد المدى، يجهله الرجل، ويعلمه الله، فالخير الذي قصده الرجل في إنقاذ موسى خير محدود في إنقاذ شخص يحبه، لكن الله يعلم الخير المبطن فيه على بعد الزمن وتتضح الصورة في الجدول التالي:

جاء	رجل	من أقصى المدينة	يسعى	قال يا موسى	إن القوم يأتمرون بك
فعل للرجل في سياق الحال في قصة موسى مع الرجل الذي قتله	لفظ رجل جاء نكرة إيحاء بالرجولة مطلقة	البعد المكاني للرجل عن موسى بعد معتقدي للرجل عن قوم فرعون غير بين في السورة	سعي مادي بحركة سريعة سعي معنوي بخير مباشر وسريع وسعي بالخير غير المباشر المتحقق بعد زمن	ينقل خبرا لمن يحب (موسى)	الخير في صالح موسى كشخص الخير في صالح رسالة منتظرة بعد زمن الخير في صالح القوم المنتفعين بتلك الرسالة

وبناء على ما سبق فالبعد بين لفظة الرجل والسعي جاءت أنسب، من القرب، حيث السعي للخير بعيد المدى، ولفظ دلالة البعد المتمثل في الجار والمجرور (من أقصى المدينة) أنسب في قربه من موضع لفظ (يسعى)، وذلك ما أشار إليه الجرجاني حين وصف الشاعر في بنائه للجمل بالبناء فيقول: "... وأن تحتاج في الجملة أن تضعها في النفس وضعا واحدا، وأن يكون حالك فيها حال الباني يضع بيمينه ههنا في حال ما يضع بيساره هناك. نعم، وفي حال ما يبصر مكاناً ثالثاً ورابعاً يضعهما بعد الأولين، وليس لما شأنه أن يجيء على هذا الوصف حد يحصره، وقانون يحيط به، فإنه يجيء على وجوه شتى، وأنحاء مختلفة، فمن ذلك أن تزاوج بين معنيين في الشرط والجزاء معا كقول البحتري:

إذا ما نَهى النّاهي فلجَّ بيَ الْهوى   أصاخَتْ إلى الواشي فلجَّ بها الهَجْرُ"[1]

ولا تجد الباحثة تلك الطريقة في بناء الآية إلا إحدى تلك الوجوه والأنحاء التي قصدها الجرجاني، من حيث المباعدة بين لفظ (الرجل)، و لفظ (يسعي) بمعناه الهامشي في سورة القصص، للدلالة على أن السعي بخيره هدفه مبطن بالبعد، والقرب بين لفظ (الرجل) ولفظ (يسعي) في سورة يس للدلالة على أن السعي بخيره قريب جدا، فالقرب بين (يسعى والرجل) يعني أثر الفعل القريب، والبعد بين (يسعى والرجل) يعني أثر الفعل البعيد.

إذن نلحظ أن بناء الجمل في الآيتين تطلب تقديماً وتأخيراً، بما يجعل الألفاظ متناسبة ومنسجمة ومتماسكة في نقل دلالة، نستمدها من إيحاءات سياق النص الخاص بالآيتين الكريمتين، من بعد مادي متعلق بالمكان يقابله بعد معنوي متعلق بالمعتقد، وسعي يتعلق بالمشي السريع (بمعناه المركزي) للوصول إلى المكان وما يقابله من سعي(بمعناه الهامشي) للخير القريب في سورة يس، والقريب المبطن بالمدى البعيد في سورة القصص، وما تطلبه ذلك من وضع الألفاظ مواضعها بتقديم في آية يقابله تأخير في الآية الأخرى، وكل ذلك ضمن سياق الحال المتشابه في الآيتين، وما ينتج عنه من سياقات ذهنية تفرض الترتيب للألفاظ في السياق اللغوي، ويتلخص المقصود في عبارة لخلود العموش في بحثها تقول فيها: "فتشكيلة الكلام تتفق مع الحدث الذي أنتج هذا الكلام"[2].

---

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص٧٣-٧٤.

[2] الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق، خلود العموش، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، ٢٠٠، ص ٥٦.

- اختلاف إيحاءات السياق عند المتلقين.

يقوم المتلقي للرسالة اللغوية بدور المحلل لتلك الرسالة، والنص القرآني بوصفه رسالة لغوية فمحلله عند محمد مفتاح لا بد أن يراعي أركانا ثلاثة متلازمة هي "مخاطِب يأخذ مبادرة الحديث، ومخاطَب يكون له تأثير في اختيار المخاطِب ألفاظه، وتعابيره وأسلوبه، وظروف جرت فيها عملية الخطاب؛ مما يؤدي إلى نجاحه أو فشله"[1] ويرى قدور عمران أن التلفظ بالسياقات اللغوية يسعى إلى إحداث تفاعل بين السامع المتلقي، وبين النص المسموع أو المقروء وللقرآن بصفته خطابا حجاجيا بين مرسل ومستقبل، يقتضي ظروف قول مخصوصة، واختيارات دقيقة تلائم وضع المتلقي[2] "إن فهم ملفوظ ما لا يكتفي بالرجوع إلى قواعد النحو، وقواميس اللغة، وإنما يتطلب تجنيد معارف عديدة ومختلفة"[3]، فالملاحظ اتفاق كل منهما على وجود دور للمتلقي في تحليل النص القرآني.

والقصد ظهور دور المتلقي في التأويل الذي يعود فيه المتلقي إلى ثقافته و وقع تلك الألفاظ في نفسه وسمعه؛ مما يترتب عليه ترتيب معين يناسب ذلك التأويل، يقول صلاح فضل واصفا النصوص الأدبية : "فالقيمة التي تعزى إلى النص ليست بالضرورة شيئا كامنا فيه، بل يتمثل معظمها في استجابة القارئ أو السامع له"[4]، وعلى الرغم من أن ذلك القول لا ينطبق على النص القرآني الذي تنبع قيمته من ذاته، وليس من استجابة المتلقي له، لكنه قول يشير إلى أهمية المتلقي ودوره في تأويل النص عموما، ويقول محمد يونس علي: "نظرا لكون

---

[1] دينامية النص، محمد مفتاح،المركز الثقافي العربي، بيروت،ط٢، ١٩٩٠م، ص١٩٦.

[2]انظر البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، قدور عمران، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن٢٠٠٢، ص١٣

[3] المصدر نفسه، ص١٥

[4] بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ١٩٩٢،ص٩٥-٩٦.

السياقات مختلفة عند المتلقين، فليست دائما تكون الإيحاءات متشابهة ... فأي قولة تحدث تأثيرات مختلفة في الناس باختلاف السياقات"[1]، وبالتالي تفسير التقديم والتأخير القائم في أي نص سيختلف من متلق لآخر، وذلك ما ستعتمده الباحثة من خلال تحليل الآيتين التاليتين:

قال تعالى: ﴿وَلَئِن قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾[آل عمران/١٥٧]

قال تعالى: ﴿وَلَئِن مُّتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لإِلَى اللّه تُحْشَرُونَ﴾[آل عمران/١٥٨]

ربط الفخر الرازي بين تفسير الآيتين وسياق الآية السابقة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ كَفَرُواْ وَقَالُواْ لإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُواْ فِي الأَرْضِ أَوْ كَانُواْ غُزًّى لَّوْ كَانُواْ عِندَنَا مَا مَاتُواْ وَمَا قُتِلُواْ لِيَجْعَلَ اللّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [آل عمران/١٥٦]، حيث يظهر أن الآيات تتعلق بسياق خاص بالقتال[2]، والقتال على الرغم من ما فيه من كثرة القتل، فإن الآية جاءت على ذكر الموت أيضا في الآية ١٥٧، لتعود الآية ١٥٨ إلى ذكر الموت والقتل أيضًا، مع اختلاف في الترتيب، فما الذي استوجب ذلك الاختلاف بين الآيتين في الترتيب، وفي تعليل التقديم والتأخير عند الألوسي، والشعراوي، وابن عاشور، سيتضح لنا دور السياق في استثارة ثقافة المتلقي، والإيحاء في ذهنه، وتعامله مع وقع الألفاظ في فهم الرسالة اللغوية .

يرى الألوسي في تفسير الآيتين أن الآية الأولى فيها ترغيب للمؤمنين في الجهاد، حيث الرحمة والمغفرة مكافأة لمن يقتل في سبيل الله، أو يموت حتف الأنف مع نية الجهاد،

---

[1] وصف اللغة العربية، محمد يونس علي، ص١٦٨.

[2] انظر التفسير الكبير، الفخر الرازي،مج٥، ص٤٤.

ويقول في تقديم القتل على الموت "فقدم القتل على الموت لأنه أكثر ثوابا وأعظم عند الله تعالى، فترتب المغفرة والرحمة عليه أقوى، وعكس في قوله سبحانه "وَلَئِن مُّتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لإِلَى اللهِ تُحْشَرُونَ"[1] [آل عمران/١٥٨]، حيث يظهر إيحاء لفظ "قتلتم في سبيل الله"، عند الألوسي مرتبطاً بنيل الثواب في السياق اللاحق، حيث اعتمد نيل الثواب في تعليل التقديم والتأخير.

بينما يرى الشعراوي أن تقديم القتل في سبيل الله على الموت في الآية الأولى؛ لأن الآية في المقاتلين، حيث يكون القتل سببا للموت فيهم أكثر من الموت حتف الأنف، بعكس الآية الثانية التي جاءت لبيان أن مصير جميع العباد يكون إلى الله تعالى، والغالب في موت جميع الناس هو الموت حتف الأنف، ولذلك قدم الموت على القتل،[2] وهنا يظهر إيحاء "قتلتم في سبيل الله" عند الشعراوي بالقتال والمعركة، والمتعلق بسياق الآية السابقة أيضا حيث كثرة القتل في المعركة مقارنة بالموت حتف الأنف، فلفظ "قتلتم في سبيل الله " استدعى كثرة الموت بهيئة القتل مقابل الموت بهيئته الطبيعية.

و ذهب ابن عاشور مذهبا آخر، يعتمد على الإيحاء الذي تركته لفظة القتل "في سبيل الله" من قرب في الجزاء للمغفرة والرحمة؛ استوجب تقديمها على الموت حتف الأنف الذي يكون فيه أمر الرحمة والمغفرة أمرا خفيا مستبعدا، فيقول: "وقدم القتل في الأولى والموت في الثانية اعتبارا بعطف ما يظن أنه أبعد عن الحكم، فإن كون القتل في سبيل الله سببا للمغفرة أمر قريب، ولكن كون الموت في غير السبيل مثل ذلك أمر خفي مستبعد، وكذلك تقديم الموت في الثانية؛ لأن القتل في سبيل الله قد يظن أنه بعيد عن أن يعقبه الحشر، مع ما فيه من التفنن،

---

[1] روح المعاني، الألوسي، مج٢، ص٣١٧.

[2] انظر تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، مج٣، ص١٨٣٥.

ومن رد العجز على الصدر، وجعل القتل مبدأ الكلام وعوده"[1]، وهنا نرى ابن عاشور اعتمد القتل في سبيل الله في الآيتين، على الرغم من أن الآية الثانية لم تشر إلى القتل في سبيل الله، بل جاءت بلفظ القتل على الإطلاق غير مخصص.

وقد اقترب فاضل السامرائي برأيه من الآراء السابقة، لكنه اكتفى بربط التقديم والتأخير بالسياق اللغوي من حيث رصف الألفاظ، ولم يتعمق بالإيحاء فاستدعى سياق "في سبيل الله" المتعلق بالجهاد تقديم القتل على الموت؛ لأن الجهاد مظنة القتل، و يقول في ذلك: "... لما ذكر في الآية الأولى "في سبيل الله" و هو الجهاد قدم القتل؛ إذ هو المناسب لأن الجهاد مظنة القتل، ثم هو الأفضل أيضا؛ ولذا ختمها بقوله: "لمغفرة من الله ورحمة" فهذا جزاء الشهيد ومن مات في سبيل الله"[2]، وبالتالي فسياق الآية والآية السابقة كان له دور في بناء سياق ذهني يرتبط باستدعاء الألفاظ لمعان تختلف من متلق إلى آخر، بحسب اختلاف الثقافة والاهتمام، فمنهم من ربط التقديم والتأخير بالجزاء والثواب، ومنهم من ربطهما بكثرة القتل، ومنهم من ربطهما ببعد الجزاء وقربه، ومنهم من اكتفى بالسياق اللغوي، ووجود لفظ يتطلب التقديم والتأخير، ولكن يبقى السياق هو المُنشئ لتلك الإيحاءات والساحة لتطبيقها.

و لا تبتعد الباحثة عن السياق، ولن تكون بعيدة عن التعليلات السابقة للترتيب، لكنها وبوصفها متلقية أيضا ستوضح الأمر بحسب وقع ألفاظ السياق السابق واللاحق و إيحاء ذلك في ذهنها، وستنطلق من الجدول التالي للآية ١٥٧ من سورة آل عمران:

---

[1] التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج٣، ص٢٦٤-٢٦٥.

[2] التعبير القرآني، فاضل السامرائي، ص٦٠.

السياق	يحيي في الآية ١٥٦	يميت في الآية ١٥٦	قُتلتم في سبيل الله في الآية ١٥٧	متم في الآية ١٥٧	مغفرة ورحمة
الإيحاء	بيده الحياة الزائلة	بيده الموت حتف الأنف بغير نية الجهاد	الشهادة حياة عندالله (الخلود)	موت حتف الأنف ولكن نية الجهاد قائمة	المغفرة من نصيب الشهيد الرحمة من نصيب من مات على نية الجهاد ثانيا

نلحظ في نص الآية السابقة "وَاللّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ" [آل عمران/١٥٦] ذكر الحياة والموت، والحياة تسبق الموت، وهي مؤقتة زائلة، فإن كان القتال بمنظور الكافرين يأتي بالموت، فإنه بمنظور المؤمنين يأتي بالحياة الخالدة بدليل قوله تعالى: "وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ" [الأعراف/١٦٩].

إذن فترتيب الحياة الزائلة المؤقتة في الآية ١٥٦ قابله ترتيب للحياة الخالدة الممثلة بالقتل في سبيل الله في الآية ١٥٧، وترتيب الموت حتف الأنف بغير نية الجهاد في الآية ١٥٦، قابله الموت حتف الأنف، ولكن مع نية الجهاد في الآية ١٥٧، والله المتحكم بكل تلك الحالات، فهو من يحيي ويميت.

ومن هنا جاء تقديم القتل في سبيل الله على أنه نوع من الحياة. وتقديم الجزاء المتمثل بالمغفرة فهو لمن قاتل، فنال الشهادة على الجزاء المتمثل في الرحمة، فهو لمن مات حتف الأنف ولكن بنية الجهاد، و بذا يتضح أيضا تقديم المغفرة على الرحمة في عبارة "لمغفرة من الله ورحمة"، فالمغفرة مباشرة سريعة للشهيد،أما من مات بنية الشهادة، فتشمله الرحمة على اتساعها، فالمغفرة خاصة بالشهداء، والرحمة عامة للجميع، وقد جاء في الحديث عن الرحمة عند السامرائي "أن جميع الخلائق من الإنس والجن والحيوان وغيرهم محتاجون إلى رحمته،

فهي برحمته تحيا وتعيش وبرحمته تتراحم، و أما المغفرة فتخص المكلفين، فالرحمة أعم"[1]، فقدم الخاص على العام، و بذلك نرى أن تقديم القتل في سبيل الله على الموت جاء بصفته تقديم نوع من الحياة (الشهادة)، والحياة من المنطقي أن تُقدَّم على الموت.

أما الآية الثانية فالحديث فيها انتهى بحشر جميع الخلائق إلى الله سبحانه، والحشر لا يتأتى إلا بعد الموت، والموت يتضمن القتل على عمومه سواء كان نتيجة للقتال أم كان قتلا لأي سبب آخر؛ لأن القتل يعد حالة من حالات الموت، فقدم العام على الخاص، و ذلك مما ينسجم مع المنطق، يقول الشاعر:

مَنْ لمْ يمتْ بالسيفِ ماتَ بغيرهِ تعددتْ الأسبابُ والداءُ واحدُ[2]

فالقتل قد يكون لأي سبب كالقتل الخطأ وغيره، فلا يتضمن صفة الحياة، كالقتل المتسبب عن موت خاص يتصف بالحياة الأبدية (الشهادة)، وتلك معان مستدعاة للموت والحياة، بني عليها سياق ذهني ترجم بسياقات منطوقة.

السياق	متم	قتلتم	لإلى الله تحشرون
الإيحاء	الموت حتف الأنف	حالة من حالات الموت حتف الأنف يتضمن الشهادة ولا يختص بها	الجميع يحشر إلى الله سبحانه

[1] التعبير القرآني، السامرائي، ص٥٥.

[2] ديوان ابن نباتة السعدي، عبد العزيز بن عمر بن نباته السعدي،ج٢، تحقيق عبد الأمير مهدي، وزارة الإعلام، العراق، ١٩٧٧، ص٥٦٧.

المبحث الثالث: أثر السياق في انجرار الكلام.

السياقات السابقة غالبا ما تقتضي السياقات اللاحقة، وهو ما عرف عند ابن العربي بانجرار الكلام، حين بين أن الأمر بحفظ الأمانات في الآية ٥٨ من سورة النساء مبدأ إسلامي عام، كان نتيجة انجرار الكلام من خلال الانتقال من الخاص المتعلق بسبب النزول إلى العام المتعلق بظرف النزول أو مناسبة الآيات، ويقول في ذلك : "وجه النظم أنه أخبر عن كتمان أهل الكتاب صفة محمد – صلى الله عيه وسلم –، وقولهم: إن المشركين أهدى سبيلا؛ فكان ذلك خيانة منهم، فانجر الكلام إلى ذكر جميع الأمانات"[1]. وانجرار الكلام بمفهومه عند ابن العربي يتجسد في قول جون لاينز: "إن ما يجري قوله في وحدة نص، يفترض أن يكون وثيق الصلة بما قد قيل في وحدات النص التي تسبقه مباشرة، وذلك في حالة عدم وجود أي مؤشر سياقي يفيد عكس ذلك"[2]. من هنا ستعمل الباحثة على توضيح أن تلك الصلة قد يكون لها دور بين في ترتيب الألفاظ في السياق اللاحق أيضا.

– أثر السياق السابق في انجرار الكلام

قال تعالى﴿**وَاتَّقُواْ يَوْمًا لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ هُمْ يُنصَرُونَ**﴾ [البقرة/٤٨]

وقال تعالى﴿**وَاتَّقُواْ يَوْمًا لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ هُمْ يُنصَرُونَ**﴾ [البقرة/١٢٣]

---

[1] انظر البرهان في علوم القرآن، الزركشي ،ج١، ص١٢٠.

[2] اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز، ترجمة عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٧م،ص٢٢٠.

يتضمن نص الآيتين السابقتين الحديث عن نفسين متناقضتين: النفس الجازية والنفس المجزي عنها، وذلك ما أجمع عليه علماء التفسير، فقد جاء في الكشاف " الضمير في(ولا يقبل منها) يرجع إلى النفس الثانية العاصية غير المجزي عنها، وهي التي لا يقبل منها عدل، ولا تنفعها شفاعة ممن تلجأ إليه" وقد يرجع للنفس الأولى النفس الجازية[1]، وأشار الشعراوي إلى أن النفسين: نفس جازية تتمثل بنفس رجل صالح يشفع للنفس المجزي عنها والتي تتمثل برجل عاصٍ، وبين أن النفس الجازية جاءت في الآية ٤٨ من سورة البقرة، والنفس المجزي عنها جاءت في الآية ١٢٣ من سورة البقرة، لكنه لم يبين لم جاء ذلك التوزيع إلا بقوله: "وذلك منطقي في ترتيب الأحداث"[2]

غير أن الغرناطي أبدى رأيا عاد فيه إلى موضوع الآية السابقة من سورة البقرة "أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ" [البقرة/٤٤] مشيرا إلى نفسية بني إسرائيل، واستغلالهم حتى لنفاقهم، وهم يتأملون شفاعة من كانوا يأمرونهم بالبر، و يخفون في أنفسهم عكسه، فتأتي الآية ٤٨ لتبين أن لا شفاعة تقبل من النفس الجازية لهؤلاء، ويرى الغرناطي أن ذلك لا يتحقق قي الآية ١٢٣، وبالتالي لم تقدم النفس الجازية، بل كان الحديث فيها عن النفس المجزي عنها.[3]

وإدخال سياق الآيات السابقة في تعليل التقديم والتأخير ما بين الشفاعة والعدل، لا تنكره الباحثة، لكنها ترى الأمر من منظور آخر، ويعد هنا من قبيل انجرار الكلام الذي أشار

[1] الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي،ج١، تحقيق محمد يوسف الحموي، مكتبة مصر، القاهرة، ٢٠١٠ ص١٣٩-١٤٠.

[2] انظر، تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، مج١، ص٣١٧- ٣١٨.

[3] ملاك التأويل، الغرناطي، ج١، ص ١٩٦.

إليه ابن العربي في ما سبق، وذلك يتضح من خلال التوقف مع الآيات وفق الجدول التالي والخاص بالآية ٤٨ من سورة البقرة:

سياق سابق		نفس جازية	نفس مجزي عنها	شفاعة	عدل
الآية ٤٥، ٤٦		نفس مطمئنة	نفس عاصية	وساطة عند الله	فداء يقدم لله
ذكر الخاشعين	الموقنين بلقاء الله	لها كرامة عند الله	لا قيمة لها عند الله	أمر معنوي	أمر مادي

أولا: نوضح معنى الشفاعة والعدل، فقد جاء في معنى الشفاعة عند ابن عاشور" الشفاعة السعي والوساطة في حصول نفع، أو دفع ضرر، سواء كانت الوساطة بطلب من المنتفع أم كانت بمجرد سعي المتوسط و العدل بفتح العين "يطلق على الشيء المساوي شيئا والمماثل له؛ ولذلك جعل ما يفتدى به عن شيء عدلا وهو المراد هنا"[1].

ثانيا: نلحظ في الجدول السابق أن نصي الآيتين السابقتين للآية ٤٨، أي الآيتين" ٤٥، ٤٦" يشيران إلى النفس المطمئنة، من حيث الخشوع في الصلاة والظن المرجح بلقاء الله[2]، فكان الأمر تتابعاً لوصفها السابق بإكرامها بالتقديم على النفس العاصية، وعندما لا تقبل الشفاعة تحاول أن تفتدي تلك النفس العاصية، فلا يؤخذ منها العدل، ليس رفضا لها بدليل تكريمها بالمدح، وتقديمها على النفس العاصية، وإنما هو الموقف الذي لم يعد فيه فرصة للرجوع، وتلك النفس المطمئنة على الهداية تتصرف بأدب مع الله، فلا تقدم العدل أولا، بل تعتمد على الشفاعة مع كريم مطلق الكرم، فالشفاعة بمفهومها

[1] التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج١، ص٤٨٨.

[2] انظر، تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، مج١، ص٣١٠-٣١١.

البشري تقدم لعظيم النفس؛ كي يعفو عند مقدرته، فإن لم ينفع ذلك يقدم الفداء المادي، وهي عادة العرب[1].

ولا تميل الباحثة إلى تعليل الرازي بتقديم الشفاعة على العدل مرة، وأخرى بتقديم العدل على الشفاعة؛ لكون من كانت نفسه أشد ميلا إلى حب المال، يقدم الشفاعة على العدل، ومن كانت نفسه على العكس، يقدم العدل على الشفاعة، فذلك لا ينسجم مع سياق الموقف العظيم الذي لم تعد فيه النفس متعلقة بأمور تخضع لمقاييس دنيوية. هذا عدا عن إجماع العلماء على وجود نفسين جازية صالحة، ومجزي عنها عاصية، والميل للمال لن يكون من متعلقات النفس الجازية، فهو ليس من صفات تلك النفس الصالحة.

أما النص في الآية ١٢٣ فيتضح في الجدول التالي:

السياق السابق		النفس المجزي عنها	النفس الجازية	العدل	الشفاعة
الآيات،١١٩	١٢١				
أصحاب الجحيم	الخاسرون	العاصية لا قيمة لها عند الله	المطمئنة لها كرامة عند الله	الفداء أمر مادي	الوساطة أمر معنوي

نلحظ أن السياق السابق للآية ١٢٣ أي السياق في الآيتين (١١٩ و١٢١) جاء على ذكر صفات النفس العاصية "أصحاب الجحيم" و"الخاسرون"، فتتابع وصفها في نص الآية

[1] انظر، درة التنزيل، الإسكافي، ص١٢، وانظر، التفسير الكبير مفاتيح الغيب، الفخر الرازي، مج٢، ص٥٢.

بتقديمها العدل قبل الشفاعة؛ أي أن النفس المقصودة في الآية ١٢٣ "لا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة"، وهي النفس العاصية التي تقدم العدل قبل الشفاعة، فنفس تركت شرف التأدب مع الله في الدنيا، لابد أن تحرم ذلك الشرف في الآخرة، فقد اعتمدت أولا جانبا ماديا "العدل" مع كريم مطلق الكرم، ثم تلجأ بعدها إلى شفيع فلا ينفعها ذلك.

ومن هنا فانجرار الكلام لسياق سابق، يذكر فيه ما يوحي بصفات للنفس المطمئنة في الآية ٤٥ والآية ٤٦ من سورة البقرة، تطلب تقديم ما تفعله النفس الجازية، وهو تقديم الشفاعة، وانجرار الكلام لسياق سابق، يذكر فيه ما يوحي بصفات النفس المجزي عنها في الآية ١١٩ والآية ١٢١ من سورة البقرة، تطلب تقديم ما تفعله النفس المجزي عنها (العاصية) من تقديم العدل المادي على الشفاعة.

- **ما بين السياق السابق وسياق السورة.**

جاء السياق السابق مؤثرا في ترتيب الألفاظ في الآية ٨٩ في سورة الإسراء، بينما كان سياق السورة عموما وسياق الحال في الآية ٥٤ من سورة الكهف عاملا أوضح في الترتيب، و مما جاء عند صبحي الفقي نقلا عن هاليدي ورقية حسن "بنية النص محكمة بسياق الحال ... وهذا السياق يمكن استخدامه لصنع تنبؤات معينة حول بنية النص"[1]، وهي مسألة تتعلق بالتماسك النصي الذي يقتضي فيه السابق وجود اللاحق، ويقتضي فيه اللاحق وجود السابق حيث نرى ذلك في ما يلي:

[1] علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، صبحي الفقي، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠، ص١٠٨.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلاَّ كُفُورًا﴾

[الإسراء/٨٩]

قال تعالى:﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً﴾

[الكهف/٥٤]

كان التقديم والتأخير في الآيتين بين متعلقات الفعل "صرفنا" بمعنى "رددنا وكررنا"[١] عند الزمخشري، وبمعنى "التحويل والتنويع بأساليب مختلفة لزيادة البيان"[٢] عند الشعراوي، أي بين لفظ "في هذا القرآن"، و لفظ "للناس" فكيف سيؤدي السياق دورا في ذلك؟.

يرى الإسكافي أن تقديم "للناس" في سورة الإسراء على لفظ القرآن "تنبيه للناس، وليهتموا بتفهمه، ويعنوا بتدبره، ويقفوا عند أوامره، وينتهوا عن زواجره، فكان موضع الآية يقتضي تقديم "الناس" على عادة العرب في تقديم ما عنايتهم به أتم"[٣]، ويشير إلى أن الأمر في سورة الكهف مختلف، حيث وقعت الآية في سياق تقدم فيه ذكر أصحاب الكهف، والأسئلة التي ما كان للرسول الإجابة عنها إلا من خلال الوحي، وقصة موسى مع من وعد لقاءه وقصة ذي القرنين، وكلها أخبار جاء ذكرها في القرآن، وعليه جاءت الآية بتقديم "في هذا القرآن" " للدلالة على ما طلبوه من النبي – صلى الله عليه وسلم–، وما قد أوحى الله تعالى به إليه في كتابه، فكان تقديم ذلك في هذا المكان أولى"[٤].

---

[١] الكشاف، الزمخشري،ج١، ص٥٠٩.

[٢] تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، مج١٤، ص٨٧٣٢.

[٣] درة التنزيل ، الإسكافي، ص٢٧٣.

[٤] المصدر نفسه، ص٢٧٤.

وما عناه الإسكافي أن سياق السورة متعلق بمجموعة أخبار في علم الغيب، لا يمكن أن يعلم بها محمد – صلى الله عليه وسلم- إلا من خلال القرآن الذي جاء بالكثير من الأخبار في علم الغيب؛ مما استوجب تقديم لفظ القرآن على الناس.

بينما اعتمد الغرناطي في ملاك التأويل على السياق السابق في الآية ﴿ **قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً** ﴾ [الإسراء/٨٨] ثم قال تعالى: " ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن"، "فخص الفريقين وعين مما ذكر الناس اعتناء بهم، أعني الجنس الإنساني، ليظهر شرفهم على الجن، وقدم الناس لما يعطيه تقديم المجرور"[١] وفي الوقت نفسه، لم يهمل الغرناطي السياق اللفظي للآيتين من حيث انسجام الألفاظ، فجاءت لفظة "الناس" الأولى بعيدة عن لفظة "الناس" في نهاية الآية "فأبى أكثر الناس إلا كفورا" على عادة العرب الذين كانوا يستثقلون ذلك التقارب بين الألفاظ نفسها، ويقول في ذلك: " ولو قيل: ولقد صرفنا في هذا القرآن للناس من كل مثل فأبى أكثر الناس إلا كفورا لجاء لفظ "الناس" كأنه قد أعيد متصلا، والعرب تستثقل مثل هذا، فقدم المجرور ليستحكم الفصل، فلا يستثقل"[٢]، أما في سورة الكهف فلا يوجد استثقال لعدم تكرر لفظ (الناس) في الآية ذاتها، وبذلك جمع الغرناطي بين اللفظ والمعنى.

وسوغ عدم تقديم "للناس" في سورة الكهف بعدم الحاجة إلى ذلك؛ لأن الآية لم يسبقها ما يشير إلى ذكر الثقلين، "وكان الأهم ذكر القرآن الشافي لمعتبر ما صرف فيه من الأمثال"، "و لكون الخطاب عاما في الإنسان، لم يكن بد من ذكر الناس بخلاف الآية الأولى من سورة

---

[١] ملاك التأويل، الغرناطي، ج٢، ص٧٦٦.
[٢] المصدر نفسه، ج٢، ص ٧٦٦.

الإسراء، إذ خطابها خاص بالقائلين من كفار العرب: إن الملائكة بنات الله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا"[1].

وترى الباحثة مسائل عديدة تستوجب ذلك التقديم والتأخير، مع ميلها إلى رأي الغرناطي في الجمع بين سياق الحال ومناسبة الآيات، حيث تقدم ذكر الإنس والجن في الآيات السابقة من سورة الإسراء، وانسجام الألفاظ في عدم الاستثقال الذي أوجب تقديم الناس؛ لمباعدته عن لفظ "ناس" في نهاية الآية، وبالتالي اتحاد اللفظ والمعنى في تأويل التقديم والتأخير، وما جاء به الإسكافي من إيراد الأخبار التي لا يعلمها الرسول – صلى الله عليه وسلم – لا يخرج عن ضرب الأمثلة التي قصدها عز وجل في قوله: "من كل مثل"، وينسجم ذلك مع رأي محمد مفتاح، حيث يرى أسلوب القرآن "تكيف بحسب نوعية مخاطبيه، وبحسب القضية المتحدث عنها، والسياق الذي دار فيه الخطاب"[2].

ويقول الألوسي في تلك الآية "وأياً ما كان، فالمراد من المثل إما معناه المشهور، أو الصفة الغريبة التي هي في الحسن، واستجلاب النفس كالمثل، والمراد أنه تعالى نوع ضرب الأمثال، وذكر الصفات الغريبة، وذكر من كل جنس محتاج إليه داعٍ إلى الإيمان نافع لهم مثلا"[3]، وبالتالي جاء أسلوب القرآن من حيث التقديم والتأخير مبنيا على عدة مسائل، تتعلق بالمناسبة لما سبق من الآيات والقضية؛ حيث التحدي في سورة الإسراء والجدل في سورة الكهف، و سياق الحال، واللفظ (السياق اللغوي) ومنه تبدأ الباحثة.

[1] ملاك التأويل، الغرناطي، ج٢، ص٧٦٧.

[2] دينامية النص، محمد مفتاح، ص١٩٦.

[3] روح المعاني، الألوسي، مج٨، ص٢٨٣.

أولا: تذهب الباحثة إلى لفظ المثل هنا، فتقدر محذوفا عقليا من كل مثل يخصهم؛ أي يخص الناس السابقين للفظ "من كل مثل" في سورة الكهف، بدليل سياق السورة المتعلق بأخبار الناس (أهل الكهف، صاحب الجنة، قصة موسى مع الرجل الصالح، وقصة ذي القرنين)، بينما لفظ المثل "من كل مثل" في سورة الإسراء يخص القرآن على ما فيه من إعجازات متنوعة كثيرة، بدليل سياق التحدي للإنس والجن الذي أجمع عليه المفسرون، فنقدر محذوفا ذهنيا (من كل مثل عجيب معجز فيه، فلم يمنع ذلك الناس من الكفر)، ويقول الألوسي في ذلك " "فأبى أكثر الناس إلا كفورا" أي جحودا. وفسر به لثبوت الصدق في أصل الإعجاز"[1]، والمثل بلفظه الموجز؛ يقول فيه الشعراوي: "يحمل المعاني الكثيرة، وتتعشق لفظه، وتقوله كما هو دون تغيير إذا جاءت مناسبته"[2]، تضيف الباحثة: هو متنوع لا يختص بجنس أو شيء أو عمل، فقد يأتي على لسان إنسان، أو حيوان، أو جماد، وقد يأتي لوصف حال إنسان، أو حيوان، أو جماد.

وبالتالي جاء المثل في الآيتين بمعنيين: أحدهما في الإسراء يخص لفظ القرآن السابق له بالإعجاز، والعجب مناط التحدي (من كل مثل معجز متعلق بالقرآن)، والآخر في الكهف يخص لفظ الناس السابق له بأخبارهم، وأحوالهم المتنوعة، والغيبية مناط الجدل والمماراة، (من كل مثل مثير للجدل متعلق بالناس)، فكان ذلك سببا أيضا في التقديم والتأخير بين متعلقات "صرفنا".

[1] روح المعاني، الألوسي، مج٨، ص١٥٩.

[2] تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، مج١٤، ص٨٧٣٥.

حيث سيتضح ذلك في الجدولين التاليين:

سورة الكهف:

السياق اللفظي	في هذا القرآن	للناس	من كل مثل	وكان الإنسان	أكثر شيء جدلا
السياق الذهني	المتضمن أخبار الغيب المتعلقة بالناس	الذين يطلبون الحجج	يخص الناس ليقنعهم	الجنس البشري عموما	في غير الحق

سورة الإسراء:

السياق اللفظي	للناس	في هذا القرآن	من كل مثل	فأبى أكثر الناس إلا كفورا
السياق الذهني	والجن معهم	مناط التحدي	عجيب معجز	فلم يمنعهم إعجازه عن الكفر

فالسياق اللفظي في الجدولين تضمن سياقات ذهنية، لم تبتعد عن رأي الغرناطي والإسكافي كثيرا، فالأمر في سورة الإسراء لا يخرج عن التحدي الذي أشارت إليه الآية السابقة، وذكر فيها الجن والإنس، فذكر الناس لبيان شرف الإنس على الجن، فقدم لفظ "للناس".

ثانيا: الطرف الذي وجه إليه التحدي، هو الناس وطرف التحدي في المنطق البشري يقدم على موضوع التحدي، فلو قال شخص: أنا أتحدى فلاناً من الناس، فإنه يقدم الشخص الذي وجه إليه التحدي على موضوع التحدي، كأن يقول: أتحدى علياً في قطع مسافة معينة جريا؛ فالتحدي تطلّب ذكر الطرف الآخر(علي) في التحدي، قبل مجال وموضوع التحدي(الجري)، وجاء في تفسير الرازي لتلك الآية وجوه: "أحدها أنه وقع التحدي بكل القرآن

كما في هذه الآية"[1]وذلك قول يرجح مسألة التحدي في تلك الآية، فمبدأ التحدي متفق عليه عند المفسرين.

ويقول ابن عاشور في تقديم لفظ "للناس": " ذكر الناس أهم في هذا المقام لأجل كون الكلام مسوقا لتحديهم، والحجة عليهم، وإن كان ذكر القرآن أهم بالأصالة، إلا أن الاعتبارات الطارئة تقدم في الكلام البليغ، على الاعتبارات الأصلية، فالاعتبارات الأصلية لتقررها في النفوس تصير متعارفة، فتكون الاعتبارات الطارئة أعز منالا، ومن هذا الباب تخريج الكلام على مقتضى الظاهر"[2] ومن الواضح أن الاعتبارات الطارئة هنا لفظ "للناس" الممثل لطرف التحدي.

وبذلك تكون مسألة التحدي في السياق السابق للآية سبباً في تقديم الناس ممثلين للطرف الموجه إليه التحدي، أضف إلى ما ذكر حاجة اللفظ لمباعدة "للناس" عن لفظ تذييل الآية "أكثر الناس" للاستثقال كما أشار الغرناطي، وتضيف الباحثة إليه ما يستدعيه لفظ "من كل مثل" من معان تخص القرآن (من مثل عجيب معجز) اعتمادا على سياق الإعجاز القائم في الآيتين ٨٨ و٨٩.

بينما اختلف الأمر في سورة الكهف عند ابن عاشور، فقدم لفظ "في هذا القرآن فلأن ذكر القرآن أهم بالأصالة، ولا مقتضى للعدول عنه هنا، بل الأمر بالعكس لأن الكلام جار في التنويه بشأن القرآن، وأنه ينزل بالحق لا بهوى النفس"[3]، فعدم وجود سياق التحدي يعني عدم وجود ما يستوجب تقديم لفظ "للناس"، وقد وجد سياق الجدل الذي يكون أكثره في المماراة في

---

[1] التفسير الكبير، الفخر الرازي، مج١١،ص٤٦.
[2] التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج١٤، ص١٦١.
[3] انظر التحرير والتنوير، ج١٥، ص٨٨.

الباطل، حيث يقول: الزمخشري: "أكثر الأشياء التي يتأتى منها الجدل، إن فصلتها واحدا بعد واحد، خصومة ومماراة بالباطل"[1].

ويرى ابن عاشور أن الجدل ذو وجهين: وجه محمود، ووجه مذموم، والمراد هنا الجدل بالباطل تمهيدا لقوله تعالى: في ما سيأتي "ويجادل الذين كفروا بالباطل"[2]، فمماراة الناس وجدالهم في أمر بين واضح. فلو قدرنا سياقا ذهنيا يقول: صرفنا في هذا القرآن للناس من كل مثل يعنيهم، و يخصهم من أخبار عديدة سألوا عنها، استوجب ذلك قرب لفظ "للناس" من لفظ "من كل مثل"؛ لأن المثل المقصود هو المثل الخاص بالناس، والمعنيّ بأخبارهم، و الذي سألوا عنه محمد – صلى الله عليه وسلم– في السورة (الكهف)، و بالتالي ترتيب الألفاظ بحسب ترابطها، و تتابع ما تستدعيه من معانٍ ذهنية.

وبذلك تتلخص أسباب تقديم "في هذا القرآن" على "للناس" في سورة الكهف في أصالة التقديم للكتاب العزيز، أضف إليه عدم وجود سياق التحدي الذي يستدعي تقديم الطرف الموجه إليه التحدي "الناس"، وزد عليه عدم وجود تكرار لفظ "الناس" في نهاية الآية؛ مما لا يستوجب المباعدة بين اللفظتين منعا للاستثقال، وكذلك ما يتعلق بالمثل الخاص بالناس من أخبار تخصهم، تستوجب قرب لفظة "للناس" من تركيب " من كل مثل".

---

[1] الكشاف، الزمخشري، ج٢، ص ٥٤٠.

[2] التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج١٥، ص٨٩.

المبحث الرابع : أثر الدلالات المركزية للسياق في التقديم والتأخير

الدلالات المركزية بما تتضمنه من معان يستحضرها الذهن لها دور بين في تقديم لفظ على لفظ أو تأخيره، ويصف محمد يونس علي الدلالة المركزية بأنها معنى يشترك في إدراكه عامة الناس، وتدرك إدراكا عقليا محضا، وهي تتصل بالإبلاغ الذي يعد من أهم وظائف اللغة[1]، والدلالات اللغوية للألفاظ هي من ضمن الدلالات المركزية، بل هي خير مثال عليها، فهي مشتركة بين عامة الناس في بيئة لغوية واحدة، وهي تدرك إدراكا عقليا محضا، وكذلك تمتلك وظيفة الإبلاغ، وعليه ستكون الدلالة اللغوية منطلقا في التحليل.

- **التقديم والتأخير ما بين التضمين وانجرار الكلام.**

جاء التضمين في مقاييس اللغة تحت مادة (ض م ن) و يعني "اشتمال شيء على شيء، ومنه ضمن الشيء الشيء : أودعه إياه كما تودع الوعاء المتاع ... ومنه الضامنة: ما تضمنته القرى والأمصار من النخل"[2]، وعلى ذلك المعنى اللغوي الذي يعتبر من ضمن الدلالة المركزية، سيكون تحليل الآيتين التاليتين، فللتضمين معنى اصطلاحي أيضا، لا يبتعد عن المعنى اللغوي، حيث يصفه فريد عوض حيدر بـــ "انتقال من الحسي إلى المعنوي فهو اشتمال اللفظ على معنى غيره إضافة إلى معناه الأصلي"[3] لكن التحليل التالي للآية ٢٨٤ من سورة البقرة يعتمد معنى التضمين اللغوي أولا، فتنطلق الباحثة من المعنى اللغوي للإبداء والإخفاء بما يشتملان عليه من معانٍ لها أثر في التقديم والتأخير.

---

[1] انظر، وصف اللغة العربية، محمد يونس علي، ص ١٥٣-١٥٤.

[2] مقاييس اللغة، ابن فارس، باب (ض م ن)، ج٣، ص٣٧٢.

[3] فصول في علم الدلالة، فريد عوض حيدر، ص٧.

يقول تعالى في سورة البقرة :﴿لِّلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاء وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاء وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة/٢٨٤] ومما جاء عند العلماء أن تقديم المغفرة على العذاب جاء في جمهرة الآيات التي جاء فيها ذكر العذاب والمغفرة، وذلك لأن رحمة الله سبقت غضبه، ويستشهد الشعراوي بالحديث القدسي "إن رحمتي سبقت غضبي"[1] بينما يتقدم العذاب على المغفرة في الآية ٤٠ من سورة المائدة. قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يُعَذِّبُ مَن يَشَاء وَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاء وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة/٤٠].

ذلك الاختلاف في التقديم والتأخير يعود لمعان، توسعت فيها لفظتا الإبداء والإخفاء و تُستنتج تلك المعاني من خلال المعنى اللغوي للفظتين؛ يقول فان دايك: " لقد لاحظنا مرات عديدة أن لغة التخاطب الطبيعي ليست صريحة، ذلك أنه توجد قضايا لا يقع التعبير عنها تعبيرا مباشرًا، ولكن يمكن استنتاجها من قضايا أخرى، قد عبر عنها تعبيرا سليما"[2]؛ فالباحثة لا ترى قضية المعاني الضمنية في اللفظتين المشار إليهما، إلا إحدى القضايا الأخرى التي قصدها فان دايك؛ لذلك تعمل الباحثة على استنتاج القضية المتضمنة في معنى الإبداء والإخفاء، والتي جعلت لفظ العذاب يتأخر عن لفظ المغفرة.

والباحثة على ما ذكر لا تنكر سبب التقديم المتعلق برحمة الله الواسعة، لكنها ترى ذلك من قبيل العموم، ولابد من وجود خصوصيات في سياق النص، أو سياق الآية تدعو إلى استنتاجات تسوغ ذلك التقديم، فمثلا نلحظ في سياق الآية ٢٨٤ من سورة البقرة وجود نص لم يوجد في سياق الآية ٤٠ من سورة المائدة، "وَإِن تُبْدُواْ مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللّهُ"،

[1] تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، مج٥، ص٣١٣١.

[2] النص والسياق، فان دايك، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠٠٠، ص١٥٦.

والمتفحص لسياق النص السابق للآية ٢٨٤، يجدها ضمن عدة آيات تخاطب المؤمنين دون الكافرين، إذن فمن المستنتج أن تكون تلك الآية خاصة بالمؤمنين، وأعمالهم التي يمكن أن تحيد عن الصواب، لكنها في النهاية من الممكن أن تخضع للتوبة.

أما الآية ٤٠ من سورة المائدة فقد جاءت ضمن سياقات للآيات السابقة، واللاحقة التي تخص الكافرين، وهناك المعصية البينة بالسرقة، وقطع الطريق اللتان تخصان حدين من حدود الله، وسياق كذاك يبتعد عن التوبة في ما يخص الكافرين، ويخضع له في ما يخص العاصي السارق، أو قاطع الطريق، ولكن بعد قيام الحد عليه، ولعلنا بدراسة سياق الآيتين سنصل إلى دواعي التقديم والتأخير.

أولا: الحساب بمعناه اللغوي يعني العد، والإحصاء جاء في الصحاح "حَسَبْتُه أَحْسُبُهُ ... عَدَدْتُه ... والمَعْدود مَحْسوب... ومنه قولهم ليكن عملك بحَسَبٍ؛ أي على قدْرِهِ وعَدَدِه"[١].

ثانيا: نلحظ في الآية ٢٨٤من سورة البقرة سياقاً يذكر الحساب مقترنا بالإبداء والإخفاء، ثم تأتي المغفرة والعذاب، فجاءت اللفظتان بناء على الحساب، فالحساب هنا يأتي بمعناه اللغوي؛ أي بدلالته المركزية، ولا يتضمن المؤاخذة، فالعقاب والمؤاخذة جاءتا في السياق التالي: "يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء"، وعليه فما جاء في تفسير الطبري، من قول البعض" نزلت في أنه مؤاخذهم بما كسبته أيديهم، وحدثتهم به أنفسهم مما لم يعملوه"[٢]، ليس دقيقا، فمعنى الحساب هنا لم يتعد معناه المعجمي، ويقول الشعراوي: "والحساب معناه أن للإنسان رصيدا وعليه أيضا رصيد ... فالحساب لا يكتفي الحق

---

[١] الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، ج١، ص١٦٨.

[٢] جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق محمود شاكر الحرستاني،ج٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٠، ص١٧٣.

فيه بالعلم فقط، ولكن بالتسجيل الدقيق"[1]، حيث نلحظ تلك الدقة في جدول التصنيف في ما بعد.

ثالثا: الإخفاء وهو ضد الإبداء، ويتعلق بجانب واحد وهو عدم الظهور مهما تعددت درجاته، فقد جاء عند الرازي بمصطلح الخواطر حيث يقول: " الخواطر الحاصلة في القلب على قسمين، منها ما يوطن الإنسان نفسه عليه، ويعزم على إدخاله في الوجود، ومنها ما لا يكون كذلك، بل تكون أمورا خاطرة بالبال، مع أن الإنسان يكرهها، ولكنه لا يمكنه دفعها عن النفس" فيؤاخذ في الأولى، ولا يؤاخذ في الثانية، ويستشهد بقوله تعالى" لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبتم"[2].

ولم يبتعد الشعراوي عن ذلك الرأي، لكنه فصل أكثر، فجعل ما في النفس خمسة أصناف: "الهاجس وهو الخطرة التي تخطر دفعة واحدة، وأما الخاطر فهو يخطر أي يسير في النفس قليلا، وأما حديث النفس فإن النفس تظل تتردد فيه، وأما الهم فهو استجماع الوسائل، وسؤال النفس عن كل الوسائل التي يمكن أن ينفذ بها الإنسان رغباته، وأما القصد فهو الوصول إلى النهاية والبدء بتنفيذ الأمر، والقصد هو ما عناه تعالى "إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله"، فهذا الذي يحاسبنا عليه"[3].

وتميل الباحثة إلى كون الحساب يشمل كل الحالات، فالحساب كما أشرنا بدلالته المركزية لا يعني العقاب، وإنما هو الإخبار بما جال في النفس وإحصاؤه، فليس كل ما يجول في النفس لا يحتمل العقاب، فالحسد مثلا هو حالة وجدانية، لكنه ذو أثر مادي، فهل تشمله

---

[1] تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، مج٢، ص١٢٣٣.

[2] التفسير الكبير، الفخر الرازي، مج٤، ص١٠٩.

[3] تفسير الشعراوي،محمد متولي الشعراوي،مج٢، ص١٢٣٤- ١٢٣٥.

المغفرة؟ لا تشمله إلا بحالة واحدة وهي التوبة، وفي الوقت نفسه يشمله الحساب، و ليس كل ما يخفي الإنسان يعاقب عليه، فهناك خواطر لا اثر مادياً لها هي أقرب للمغفرة، وذلك أيضا يشمله الحساب، فلنا أن نقول: إن الحساب يشمل كل ما يبدي الإنسان، وكل ما يخفي.

أما العذاب والمغفرة فيتقاسمان الإبداء والإخفاء. والإخفاء يتضمن الإخفاء لما لا أثر مادياً له، و لما له أثر مادي، وهو ما أشار إليه الشعراوي حين بين أن القصد من "تبدوا ما في أنفسكم" أي تصيروا الوجدانيات إلى نزوعيات عملية[1]، فلا ترى الباحثة النزوعات العملية إلا الأثر المادي للوجدانيات، ثم أشار إلى أنه ليس كل الوجدانيات يمكن للإنسان أن يصيرها نزوعات عملية، وهو ما توافقه الباحثة عليه، نضيف الإخفاء (وجدانيات لا أثر مادياً لها، ووجدانيات لها أثر مادي).

رابعا: الإبداء بمعناه عند ابن عاشور إظهار المخفي بالقول أو العمل[2]، وبناء على ذلك يمكن تصنيف الإبداء (الأقوال والأفعال). إذن أصبح لدينا الإبداء قولاً، والإبداء فعلا، أما الإبداء فعلا، فيقصد به ما اجترح الإنسان من أفعال عملية، فهو كذلك يحمل دلالته المركزية أو اللغوية، والإبداء قولا ما نطق به اللسان.

خامسا: الأقوال كذلك تنقسم إلى أقوال لها أثر مادي، وأقوال لا أثر مادياً لها، فإن قلت مثلا – ساعة غضب – سأقتل ولم تقتل، فأنت دخلت دائرة الحساب، لكنك لم تدخل دائرة العقاب، فما زلت في دائرة رحمة الله الواسعة، وإن ابتعدت عن مركزها، بدليل رد هابيل باستخدامه "إن" وليس "إذا" عندما هدده أخوه قابيل بالقتل: حيث يقول تعالى على

---

[1] تفسير الشعراوي، مج٢، ص١٢٣٤.

[2] التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج٢، ص٥٩٢.

لسان هابيل: "لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لَأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ" [المائدة/٢٨] ولم يقل "إذا" فـ "إن" أداة شرط قد تحتمل عدم التحقق، وبالتالي ربما لا يرتكب قابيل فعلته، فيبقى التهديد في حيز فعل الكلام التأثيري – الذي بينه قدور عمران في حديثه عن نظرية أفعال الكلام– حيث يقول في تعليقه على كلام أوستن: " ... وهكذا يصل أوستن إلى أن أفعال الكلام الإنجازية متعارف عليها (conventionel)، أما أفعال الكلام التأثيرية فهي غير اتفاقية والغرض منها الوصول إلى هدف، وإنتاج تبعات القول؛ مما يعني أن فعل الكلام التأثيري هو الأثر الذي يحدثه فعل الكلام الإنجازي في المخاطب"[1]، وبالتالي يبقى هدف الفعل "لأقتلنك" على لسان قابيل إيصال رسالة مؤثرة إلى هابيل في سياق محدد، و بذلك تمثل (إن) مساحة التراجع عن الفعل الإنجازي بالنسبة لقابيل، وعليه يبقى قابيل في دائرة الرحمة.

أما "إذا" فأداة شرط لا تحتمل سوى التحقق، يقول مصطفى الغلاييني: "والفرق بين إن وإذا: أن الأولى تدخل على ما يشك في حصوله، والثانية تدخل على ما هو محقق الحصول، فإن قلت (إن جئت أكرمك) فأنت شاك في مجيئه، وإن قلت (إذا جئت أكرمتك، فأنت على يقين من مجيئه)"[2]، وبالتالي مالم ينفذ قابيل تهديده بعمل مادي، لا يصح استخدام "إذا"، فما زال ضمن دائرة المغفرة، لوجوده في دائرة الشك، فما هي الأقوال، والأفعال، والأمور المخفية والمبداة، والتي تدخل دائرة مغفرة الله عز وجل، أو دائرة عقابه؟ تتضح من خلال الجدول التالي:

[1] البعد التداولي والحجاجي في القرآن الكريم، قدور عمران، ص٥٨-٥٩، ويعرف قدور عمران فعل الكلام التأثيري بقوله: "فعل الكلام التأثيري هو الفعل الذي ننجزه جراء قولنا لشيء ما و يتحدد بعرضه على صيغة أقنعني" البعد التداولي والحجاجي في القرآن الكريم، قدور عمران، ص٥٨.

[2] جامع الدروس العربية، ج٢، تعليق وتصحيح فتح الله سليمان، دار الأمل، إربد:الأردن، د ت، ، ص١٥٠.

سياق لغوي	ما يخص دائرة الحساب	ما يخص دائرة المغفرة	ما يخص دائرة العذاب
سياق ذهني	وجدانيات نفسية لا أثر ماديا لها	أقوال لا أثر لها كقولك سأسرق ولا تفعل	أقوال لها أثر الافعال مثل النميمة والشتم
	وجدانيات لها أثر الفعل مثل الحسد	وجدانيات نفسية لا أثر مادي لها	الأفعال عن قصد
	عزم على أمر يتراجع عنه لسبب مانع	عزم على أمر يتراجع عنه لسبب مانع و ليس توبة	وجدانيات لها أثر الفعل مثل الحسد
	عزم على أمر يتراجع عنه ندما و توبة	عزم على أمر يتراجع عنه توبة لله وندما	عزم على فعل تراجع عنه لسبب مانع وليس لتوبة
	فعل عن غير قصد مثل فعل النائم أو الساهي	فعل عن غير قصد مثل فعل النائم أو الساهي	
	الأفعال عن قصد	كل ما استحق العذاب إن تاب عنه المؤمن وأدى حق غيره	
	أقوال لا أثر لها		
	أقوال لها أثر الافعال كالغيبة والشتم		

من خلال نظرة متفحصة نرى أن ما تضمنته دائرة الحساب يشمل كل الأفعال والأقوال والخواطر، وما تضمنته دائرة المغفرة أكثر مما تضمنته دائرة العذاب، خاصة وأن سياق الآية – كما أشرنا – جاء ضمن سياق نص خاص بالمؤمن، وما يمكن أن يتعرض له من أخطاء، يمكن أن تصدر عنه عن غير قصد، مثل كتم الشهادة التي قد تكون عن قصد وتعمد، وقد تكون عن جهل ناتج عن خوف، أو عدم اكتراث؛ لذلك لم يشمل الجدول وجدانيات الكافر التي تكون عن قصد ومترجمة بأفعال، فالكفر أصلا عدم الاعتقاد في القلب، وهو بعيد عن سياق الآيات السابقة التي جاءت بخطاب المؤمنين في عدد من الآيات "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ" [البقرة/٢٧٨] و في الآية "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ"[البقرة/٢٨٢].

والملاحظ في الجدول تردد الفعل الذي تراجع عنه الفاعل عن غير قصد، وإنما لسبب مانع بين دائرتي العذاب، والمغفرة، وذلك كون التراجع كان عن الفعل ليس لندم أو توبة

لكنه لسبب مانع، كأن ينوي الإنسان السرقة، ويحاول لكنه لا ينجح لسبب مانع، وهنا أشار ابن عاشور أن فيه قولين[1] ولم يوضحهما، فلا أرى القولين إلا قولا يشير إلى العقاب، وقولا يشير إلى المغفرة، وذلك أمر يعود إلى رب العزة، فإن شاء غفر فالفعل لم يتم، وبذلك هو فعل إنجازي فاشل، بفقده شرطا من شروط نجاح الفعل الإنجازي، وذلك الشرط هو تنفيذ الإجراء حرفيا بالتمام الكامل[2]، وإن شاء عاقب فالنية قائمة، وفشل الفعل الإنجازي كان نتيجة الظروف، والسياق الذي حدث فيه التلفظ ولم يكن بنية الفاعل.

وبذلك يكون سياق الآيات السابقة وخصوصيته بالمؤمن، فرض استنتاجا لتقديم المغفرة على العذاب، أضف إليه دلالة الكلمات المركزية بما أوحته من علاقات تربط بين الحساب لأنه عد وإحصاء لتلك الأفعال، والوجدانيات، والإبداء بما يتضمنه من قول بأثر، أو بغير أثر، أو فعل عن قصد أو غير قصد، والإخفاء بما يتضمنه من وجدانيات قد تترجم بأثر، ووجدانيات ربما لا تترجم بأثر وعدها جميعا؛ لنصل إلى أن المغفرة تعلقت بعدد أكبر من الأفعال، وبذلك استحقت التقديم عن العذاب، وكل ذلك ضمن الدائرة الأكبر، وهي رحمة الله التي سبقت غضبه.

[1] التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج٢، ص٥٩٣.

[2] أنظر البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، قدور عمران، ص٥٠-٥١، من شروط الفعل الإنجازي كما ذكرها قدور عمران "١- توافر المواضعة ... التلفظ بكلمات محددة و من قبل أشخاص محددين و في ظروف محددة، ٢- يجب أن يكون الأشخاص المحددين والظروف الخاصة مناسبة لتحقيق وتنفيذ الإجراء، ٣- يجب أن يتم تنفيذ و إنجاز الإجراء من طرف جميع المشاركين مرة واحدة وبطريقة صحيحة، ٤- يجب أن ينفذ الإجراء حرفيا بالتمام الكامل، ٥- الصدق ... يجب على الأشخاص الذين ينجزون ... [الفعل] أن تكون لديهم النية و القصد في تبني هذه الأفكار، ٦- يجب على الأشخاص الالتزام بالنتائج" انظر البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، قدور عمران،ص٥٠- ٥١.

أما الآية ٤٠ من سورة المائدة، فقد جاءت على نقيض الآيات الخاصة بالمغفرة، والعذاب حيث قدمت العذاب على المغفرة، سيأتي تحليلها وفق انجرار الكلام الذي سبقت الإشارة إليه في مبحث سابق.

فقد جاء في البرهان أن تقديم العذاب على المغفرة لأن الآية ٤٠ من سورة المائدة جاءت في سياق آيات خاصة بالسارق والسارقة، وعذابهما يقع في الدنيا؛ لذلك قدم العذاب وفي غيرها قدم لفظ المغفرة، رحمة من الله تعالى، و ترغيبا للعباد في الإسراع إلى موجبات المغفرة[١].

ويرى الغرناطي في ملاك التأويل أن تقديم العذاب على المغفرة في الآية ٤٠ من سورة المائدة؛ لمناسبة ما اتصلت به من آيات تخص المحاربين لله ورسوله، وإفسادهم في الأرض أي (قاطعي الطريق)، وكذلك الآيات الخاصة بالسارق والسارقة، فقدم "ذكر العذاب جزاء على فعلهم، ثم ذكر المغفرة لهم إن تابوا"[٢].

وعند الزمخشري تقديم التعذيب على المغفرة؛ لأنه قوبل بتقديم السرقة على التوبة[٣].

ويرى الشعراوي منطقية الترتيب، حيث الحديث أولا عن السارق والسارقة، وبعد ذلك عمن تاب، والسرقة تقتضي التعذيب، والتوبة تقتضي المغفرة[٤]، ويجمع إلى ذلك سبب آخر يتمثل النص السابق لنص العذاب والمغفرة في قوله تعالى: "أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ" [المائدة/٤٠] فلا بد من تذييل يخدم الآيتين (٣٨ و٣٩) معا، ليؤكد سيطرة القدرة

---

[١] البرهان في توجيه متشابه القرآن، الكرماني، ص ٢٧.

[٢] انظر ملاك التأويل، الغرناطي، ص ٢٨٣- ٢٨٤.

[٣] الكشاف، الزمخشري، ج١، ص ٥٥٨- ٥٥٩.

[٤] تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، مج٥، ص٣١٣١.

المتمثلة في الملك، فمتى أراد الملك أن يعذب لا إرادة تخالف إرادته، ومتى أراد المغفرة فله ذلك، فإن حسبنا الآية في ميزان الأحداث فللحق كل القدرة، وإن حسبناها في ميزان الزمن، فهي تجعل العذاب في الدنيا بإقامة الحد، وتجعل المغفرة في الآخرة[1]، وبذلك تحقق منطقية الترتيب ومنطقية التذييل.

وتجد الباحثة نفسها غير بعيدة عن القناعة بتلك الآراء، فسياق النص من متضمنات السياق بمفهومه الواسع، ومن هنا تلمح الباحثة في الآيات السابقة واللاحقة للآية ٤٠ – ممثلة لسياق النص – إشارة واضحة تخص الكافرين كما في الآية ٣٦ "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لِيَفْتَدُواْ بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ" [المائدة/٣٦]، فمهما فعل الكافر لن يقبل منه، أما العاصي فإن تاب يغفر له، وإن لم يتب يعاقب كما يعاقب الكافر، وفي الآية ٣٧ "يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُواْ مِنَ النَّارِ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ" "[المائدة/٣٧]، وفي الآية ٤١ "يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لاَ يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُواْ آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ"[المائد/٤١] أي المنافقين، وقوله تعالى: "وَمِنَ الَّذِينَ هَادُواْ سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ" [المائد/٤١] أي اليهود.

وتتخللها الآية الخاصة بالسارق من العاصين "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" [المائدة/٣٨] ذلك لأن الحد عذاب، يقام على العاصي إن تجاوز حدا من حدود الله، وتلك حال مشتركة بين العاصي والكافر، يكون العاصي مشتركا فيها مع الكافر في العقاب، ولكنه مختلف عنه بفرصة التوبة التي أشار عز وجل إليها في الآية: "فَمَن تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ" [المائدة/٣٩].

---

[1] انظر تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، مج٥، ص٣١٣٢.

و تأتي بعدها الآية ٤٠ ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يُعَذِّبُ مَن يَشَاء وَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاء وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة/٤٠] لتقدم العذاب غير المشروط المتعلق بالكافرين على الإطلاق، و بالعاصين من المؤمنين على الخصوص، على المغفرة المشروطة بالتوبة الخاصة بكون السارق عاصيا، وليس كافرا، فجمع العاصي السارق مع الكافر والمنافق واليهود، حالة العقاب؛ مما استوجب تقديم العذاب على المغفرة، واختلف العاصي عن الكافر والمنافق، واليهود بفرصة التوبة؛ مما استوجب ذكر المغفرة مؤخرة عن العذاب، فعذاب مطلق أولى بالتقديم من مغفرة مشروطة، ويتضح الأمر من خلال الجدول التالي:

العذاب مطلق	المغفرة مشروطة
الكافر المنافق اليهود العاصي السارق غير التائب	العاصي السارق/ التائب

للقارئ أن يلحظ أن الآيات السابقة واللاحقة جاءت مختصة بمن استحق العذاب، باستثناء حالة واحدة مشروطة بالتوبة بعد حالة عذاب دنيوي بإقامة الحد، فقد جاء عند الزمخشري " فمن تاب من ظلمه من بعد سرقته وأصلح أمره بالتقصي من التبعات فإن الله يتوب عليه، ويسقط عنه عقاب الآخرة، وأما القطع فلا تسقطه التوبة عند أبي حنيفة وأصحابه"[1].

[1] الكشاف، الزمخشري، ج١، ص٥٥٨ .

وبذلك فرض سياق نص الآيات تقديم العذاب على المغفرة، فالأعمال حسابها دقيق عند الله، والعقاب يشمل من يستحقه، والمغفرة لا يحرم منها من أناب، وعاد عن ذنبه، وإن كان من بين المذكورين يمثل الفئة الأقل، يدعم ذلك سبب نزول الآيات ٤١ و٤٢ والتي تخص اليهود، فيذكر الواحدي أن سبب النزول فيها هو أيضا حد من حدود الله عند اليهود، وهو حد الزنى حيث جاء نفر من اليهود يسألون محمدًا – صلى الله عليه وسلم- عن حد الزنى للمحصن في التوراة، فأجابهم أنه الرجم فكذبوه، وقالوا: إن الحد الجلد ويحمم[1] وجهه ويجبه[2]، فلما استحلف الرسول – صلى الله عليه وسلم- بعضهم اعترفوا أنه الرجم، ولكنهم اصطلحوا على ذلك الحد المزيف بينهم، لأنهم كانوا إذا جاء الذنب من وجيه تركوه، وإذا جاء من ضعيف أقاموا عليه الحد، فاعترض البعض، فاصطلحوا على ذلك الحد المزيف للجميع[3].

والقصد من هذا الطرح المفارقة في كون اليهود حرفوا وتجاوزا حدود الله، فأنى يغفر لهم وهم بعيدون عن شرط التوبة، ويبقى شرط التوبة خاصاً بالعاصي الذي أقيم عليه الحد، كما نزل من عند الله لا مزيفاً ولا محرفاً، فإقامة الحد الدنيوي مقتنا محصورا بحالة العاصي التائب كان سببا في مجيء المغفرة المقتنة المحصورة في حالة واحدة خاصة بالعاصي التائب مؤخرة عن العذاب المخصص لحالات عدة.

وعليه كان سبب تقديم العذاب على المغفرة استنتاجا لم تصرح به الآيات مباشرة، ولكنه من مقتضيات السياقات السابقة واللاحقة، ويعرف الشريف الجرجاني الاقتضاء بقوله "

---

[1] جاء في لسان العرب "حَمَّم الرجل سخم وجهه بالحمم وهو الفحم، و في حديث الرجم أنه أمر بيهودي مُحمَّم مجلود أي مُسَوَّد الوجه من الحُمَمَة الفَحْمَة"، لسان العرب ، ابن منظور، ج ١٥، باب الميم فصل الحاء.

[2] "التجبيه: أن يحمل الزانيان على حمار وتقابل أقفيتهما ويطاف بهما" انظر أسباب النزول، الواحدي، ص١٩٨.

[3] انظر أسباب النزول، الواحدي، ص١٩٨- ١٩٩.

مقتضى النص: هو الذي لا يدل اللفظ عليه، ولا يكون ملفوظا ... وقيل هو عبارة عن جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق"[1] فكل ما قيل من سياقات غير منطوقة في تحليل الآيات السابقة، هو استنتاج ذهني، بني عليه معرفة سبب التقديم والتأخير بين العذاب والمغفرة.

- **التقديم والتأخير ما بين التضمين وسياق الآية.**

﴿ وَمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾[العنكبوت/٦٤]

﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ [الحديد/٢٠]

اختارت الباحثة آيتين من بين ست آيات في سور مختلفة، تطرقت لذكر اللعب واللهو بترتيب يختلف من آية لأخرى[2]، حيث اعتمد الكرماني والغرناطي في تعليلهما للتقديم والتأخير ما بين اللعب واللهو في تلك الآيات على السبق في الوجود للعب على اللهو، لكون اللعب يكون في مرحلة الصبا، واللهو يكون في مرحلة الشباب، والصبا مرحلة تسبق الشباب، تحدث الغرناطي في تقديم اللهو على اللعب في سورة العنكبوت معتمدا على سياق النص السابق حيث تقدمها قوله تعالى: " **وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ**" [العنكبوت/٦١]، فالسؤال عن هذا لا يكون لمن هو في مرحلة الصبا، وإنما يكون لمن هو مكلف، ولذلك قدم اللهو على اللعب. أما في سورة الحديد، فتقديم اللعب لأنه سبحانه

---

[1] التعريفات، الشريف محمد بن علي الجرجاني، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩١، ص ٢٢٦

[2] الآيات الأخرى هي [الانعام/٣٢و ٧٠] و[محمد/٣٦] و [الأعراف/٥١].

عرف عباده المؤمنين على الدنيا، من خلال الصفة الفضلى بين الصفتين على الترتيب الذي وجودهما عليه[1].

ومن المنطلق ذاته جعل الكرماني ما جاء في سورة الحديد مبينا لتقديم اللعب على اللهو في سورة الأنعام، متخذا من مبدأ السبق الزمني للعب بصفته خاصاً بمرحلة الصبا على اللهو بصفته خاصاً بمرحلة الشباب ركيزة في ذلك، فيقول: "... يبينه ما ذكر في الحديد " اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ" [الحديد/٢٠] كلعب الصبيان، و"لهو" كلهو الشبان، و" زينة" كزينة النسوان و "تفاخر" كتفاخر الإخوان و"تكاثر" كتكاثر السلطان"[2].

وترى الباحثة في كلام الرازي في تفسيره لسورة العنكبوت منطلقا في الوصول إلى سبب التقديم والتأخير في الآيتين، حيث بين الفرق بين اللهو واللعب في وجهين، فيقول في أحدهما: " إن كل شغل يفرض، فإن المكلف إذا أقبل عليه لزمه الإعراض عن غيره، ومن لا يشغله شأن عن شأن هو الله تعالى، فالذي يقبل على الباطل؛ للذة يسيرة زائلة فيه، يلزمه الإعراض عن الحق، فالإقبال على الباطل لعب، والإعراض عن الحق لهو، فالدنيا لعب؛ أي إقبال على الباطل، ولهو أي إعراض عن الحق. والثاني: هو أن المشتغل في شيء يرجح ذلك الشيء على غيره لا محالة حتى يشتغل به، فإما أن يكون ذلك الترجيح على وجه التقديم، فيقول: أقدم هذا، وذلك الآخر آتي به بعده، أو يكون على وجه الاستغراق فيه والإعراض عن

---

[1] انظر، ملاك التأويل، الغرناطي، ج١،ص٤٤٥- ٤٤٦.

[2] البرهان في توجيه متشابه القرآن، الكرماني،ص٤٥.

غيره بالكلية، فالأول لعب والثاني لهو"[1]، إذن فاللعب واللهو وجهان لأمر واحد هو الانشغال، أو كما وصفه الشعراوي بالعبث، و قصد منه كل عمل لا فائدة منه[2].

ويبين العسكري الفرق بين اللهو واللعب فيقول: "الفرق بين اللهو واللعب: أنه لا لهو إلا لعب، وقد يكون لعب ليس بلهو؛ لأن اللعب يكون للتأديب كاللعب بالشطرنج و غيره، ولا يقال لذلك لهو، وإنما اللهو لعب لا يعقب نفعا، وسمي لهوا لأنه يشغل عما يعني من قولهم: ألهاني الشيء أي شغلني، ومنه قوله تعالى: " ألهاكم التكاثر"[3] [التكاثر/١].

ونلحظ في قول العسكري أمورا أولها: أن اللعب يتضمن اللهو، بينما اللهو لا يتضمن اللعب، لأن اللعب يشترك مع اللهو في اللذة، ويختلف عنه في أنه قد يعقب منفعة، بينما اللهو لا منفعة فيه، والثاني: أن اللعب واللهو كلاهما انشغال، وذلك ينسجم مع رأي الرازي السابق في اللعب واللهو. وما أرى اللعب الذي قد يعقب منفعة في الدنيا إلا تلك الأشياء التي جاءت على ذكرها الآية من سورة الحديد، الزينة، والتفاخر، والتكاثر، فكأن السياق الذهني يقول: فما الحياة الدنيا إلا انشغال بوجهين: اللعب واللهو، ويتمثلان في الزينة والتفاخر والتكاثر، ولكن السؤال كيف تكون تلك الأشياء لعباً ولهواً في وقت واحد على الاختلاف بين المعنيين؟ يتضح ذلك في تحليل الباحثة للآية في سورة الحديد من خلال الجدول التالي:

---

[1] التفسير الكبير، الفخر الرازي، مج١٣، ص٨٠.

[2] تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، مج١٨، ص١١٢٥٩.

[3] الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، تحقيق حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت، دت ، ص٢١٠.

اللعب	اللهو
زينة في المباح تفاخر في المباح تكاثر في المباح من المال تكاثر في الأولاد في صالح الآباء	زينة في المحرم تفاخر في المحرم تكاثر في المحرم من المال تكاثر في الأولاد في غير مصلحة الآباء

جدول التشبيه

الزرع بوجهه الأخضر النضر يقابل الدنيا مقبلة على الإنسان	الزرع بوجهه المصفر الذابل يقابل الدنيا وقد أدبرت
أعجب الكفار فانشغلوا فيه ونسوا أن يستفيدوا من وقت إيناعه لوقت ذبوله. أعجب المؤمنين فاستفادوا من وقت إيناعه ونضارته لوقت ذبوله وذهابه	خسرها الكافر المغتر فيها لم يخسر المؤمن فقد استفاد منها مسبقا

جدول الجزاء:

الدار الآخرة / وجه للعذاب	الدار الآخرة / وجه للمغفرة	الدار الآخرة/ وجه لرضوان الله
اللهو المحرم بكل أشكاله	اللعب بوجه انشغال الإنسان دنيويا بحال مؤقتة عن الله	وجه لمن يقدم انشغاله بالله على الجانب الدنيوي ويسخر الجانب الدنيوي للآخرة.

نلحظ من خلال الجداول السابقة وجهين لمتعلقات الحياة الدنيا، وجه الخير، ووجه الشر، ويبنى عليه اللعب واللهو، وهما لفظتان تتصفان بالعمومية لو حاولت تصنيف ما تبعهما من ألفاظ ستلحظ أنهما يتضمنانه، والملاحظ أيضا أن اللعب قد يشغلك عن الخير، لكنه لا يمنعه عنك، أما اللهو فيمنعه؛ لأنه في غير المباح، وجاء في تفسير القرطبي " ... اللعب ما

رغب في الدنيا، واللهو على ما ألهى عن الآخرة؛ أي شغل عنها ...الزينة ما يتزين به، فالكافر يتزين بالدنيا، ولا يعمل للآخرة، وكذلك من يتزين في غير طاعة الله، "وتفاخر بينكم"؛ أي يفخر بعضكم على بعض بها، وقيل بالخلقة والقوة، وقيل بالأنساب على عادة العرب في المفاخرة بالآباء، وتكاثر في الأموال والأولاد، لأن عادة الجاهلية أن تتكاثر بالأولاد والأموال، وتكاثر المؤمنين بالإيمان والطاعة"[1].

من هنا نجد في تقديم اللعب على اللهو تقديماً لوجه يحمل فائدة للإنسان، على الرغم من الانشغال القائم فيه فانشغاله مؤقت، وذلك ما قصده الرازي" فإما أن يكون ذلك الترجيح على وجه التقديم، فيقول: أقدم هذا، وذلك الآخر آتي به بعده"[2] وهذا ما يخضع لوجه المغفرة في الآخرة، أما الاستغراق في تلك الأمور الدنيوية سواء المباحة أو المحرمة، والإعراض عن العمل للآخرة، فذلك ما يخضع لوجه العذاب في الآخرة، وهو ما ذكره الرازي بقوله: "أو يكون على وجه الاستغراق فيه، والإعراض عن غيره بالكلية"[3] وهو بذلك لهو.

إذن فتأخير اللهو تأخير لوجه الدنيا المتمثل بوجه الشر الخالص، الذي لا يعود على الإنسان بمنفعة، حتى إن شعر فيه بلذة، فهي اللذة المؤقتة الزائلة؛ لنلحظ أن في السياق السابق للعب واللهو في سورة الحديد لفظ "اعلموا" الأمر بالمعرفة التي يجهلها الإنسان، فكأن الآية ستنقل علما أو معرفة يجهلها المؤمن، تبين له كيف يسخر تلك الوجوه محدودة الفائدة واللذة في الدنيا لمصلحته في الآخرة، بذكر وجوه تلك الملذات، ثم تشبيه ذلك بالزرع الذي يكون نضرا أخضر، ثم يتحول إلى الحطام الأصفر، و كون التشبيه وكما يقول استيتية: "له مدخل

---

[1] الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي وصاحبيه، بيروت، ٢٠٠٦، ج٢٠، ص٢٦٠.

[2] التفسير الكبير، الفخر الرازي، مج١٣، ص٨٠.

[3] المصدر نفسه، مج١٣، ص٨٠

إلى الإيحاء"[1]؛ فهناك ما يوحي بأن على الزارع أن يكون فطنا في أخذ الفائدة من ذلك الزرع، حيث نلمح ذلك الإيحاء في حث المؤمن على اغتنام الحياة الدنيا في وقت نضارتها، وإلا فاته الوقت، ولم يجن منها سوى الحطام.

فعلى المؤمن أن يجير تلك الأمور المتعلقة بالدنيا لصالحه في الآخرة، وتسخير تلك الأمور لن يحرم الإنسان لذته، وبالتالي تكون لذة بفائدة، وذلك قد يتحقق في أمور اللعب، لكنه لا يكون في أمور اللهو، ومن هنا جاء تقديم اللعب على اللهو؛ لتشير الآية إلى أن المؤمن وإن اتجه للعب لكنه لا يتجه للهو أبدا، فاللعب تشمله المغفرة، أما اللهو لا يكون نتاجه إلا العذاب.

أما في سورة العنكبوت فالسياق السابق للعب واللهو نجده أسلوبا يتضمن التحقير للدنيا يقول الألوسي: "وما هذه الحياة الدنيا" إشارة تحقير، كيف لا والدنيا لا تزن عند الله جناح بعوضة"[2] ويؤيده ابن عاشور في ذلك فيقول: "هذه الآية لم يتقدم فيها ما يقتضي تحقير هذه الحياة فجيء باسم الإشارة لإفادة تحقيرها"[3]، فلو نظرنا إلى السياق التالي، سنرى ألفاظا تشير إلى أن السياق خاص بحياة غير المؤمن، فالمؤمن يعلم أن الدنيا لا قيمة لها مقارنة بالآخرة، وهو بدوره يسخرها للوصول إلى الحياة الخالدة.

أما الكافر فينظر إلى الدنيا على أنها الحياة الوحيدة ومصدر سعادته، فيحاول أن ينهل منها قدر استطاعته، فهو في حالة جهل بمفهوم الحياة الدنيا لذلك لفظ "يعلمون" هو خاص به، وبالتالي الآية موجهة للكافر، وإقباله على الدنيا والاستغراق في ملذاتها التي تتمثل عنده باللهو واللعب، وقدم اللهو لذلك السبب فاللهو جانب اللذة فيه أقوى وأكبر، خاصة وأنه مرتبط بوقت

---

[1] اللسانيات، سمير استيتية، ص ٢٨٦.

[2] روح المعاني، الألوسي مج٨، ص١٣.

[3] التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج٢٠، ص٢٠٢.

الشباب، أي وقت القوة و الاندفاع، ويقول ابن عاشور في تفسير سورة الحديد بما يتعلق باللهو: " ويغلب اللهو على أحوال الشباب فطور الشباب طوره، ويكثر اللهو في أحوال الدنيا من تطلب اللذات والطرب"[1].

وما يعنينا هنا أن وقت الشباب عند الكافر الجاهل يستغله باللهو واللعب، ويتقدم فيه اللهو على اللعب؛ لأنه يقبل على الأكثر مهانة، نتيجة جهله بهدف الحياة الدنيا التي لا تعد حياة، مقارنة بالحياة الخالدة التي وصفها الله بالحيوان، ويقول الألوسي في لفظة "الحيوان" وهو مصدر حي سمي به ذو الحياة في غير هذا المحل،... وهو أبلغ من الحياة لما في بناء فعلان من المعنى والحركة والاضطراب اللازم للحياة، ولذلك اختير عليها في هذا المقام المقتضي للمبالغة"[2].

إذن فمقتضى المبالغة استوجب لفظ الحيوان، فالحياة الدنيا يشار إليها باحتقار وضعف صفة الحياة المتمثلة فيها، والحياة الآخرة يبالغ في صفة الحياة فيها، ومقتضى الكلام الموجه للكافر وجهله، والبدء بسياق تحقير الحياة الدنيا عند الكافر، اقتضى تقديم اللهو، وهو الجانب الأكثر ضررا للإنسان، والأكثر مهانة من اللعب، ويكثر إقبال الكافر عليه، وبذلك نصل إلى أن سياق الآية السابق واللاحق بإيحاءاته لعب دورا في التقديم والتأخير بحسب الجدول التالي:

السياق	ما هذه الحياة	لهو ولعب	الحيوان	لو كانوا يعلمون
الإيحاء	تحقير الدنيا	اللفظ الأكثر مهانة أولا	المبالغة في صفة الحياة (الخلود)	جهل وعدم معرفة بالأنفع تخص الكافر

[1] التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج٢٧، ص٣٦٢.

[2] روح المعاني، الألوسي، مج٨، ص١٣.

فسياق الآية المتمثل باللفظ الخاص بتحقير الدنيا يتطلب تقديم الجانب الأكثر مهانة فيها، وهو اللهو والجهل وعدم المعرفة بالحياة الآخرة عند الكافر تدفعه للميل إلى الجانب الأكثر لذة، والأبعد عن المنفعة، والذي يقبل عليه في زمن شبابه، وهو اللهو أيضا.

- **أثر الدلالة المركزية لبؤرة السياق في التقديم والتأخير.**

﴿إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللّهِ فَاسْتَبْشِرُواْ بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[التوبة/١١١].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ، تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[الصف/١١،١٠]

ومن اللافت في الآيتين السابقتين لفظ (اشترى) ولفظ (التجارة)، وهما لفظتان تشتركان بمعناهما المركزي أو المعجمي؛ ففي لسان العرب "تَجَرَ يَتْجُرُ تِجارةً :باع وشرى وكذلك اتَّجَر"[1] وجاء في اللسان أيضا "والشِّرى يكون بَيْعاً واشْتِراءً والشاري: المشتري والشاري: البائع"[2]، وبذلك نلمح الاشتراك في المعنى بين اللفظتين، وإن كان معنى الشراء عملاً يقوم به أي إنسان، فهو فعل قد يمارسه كل إنسان، بينما التجارة هي لفظة تطلق على مهنة تخص أشخاصا بعينهم، يمارسونها بوصفها مهنة واسعة متنوعة البضاعة، فليس كل من اشترى وباع يصح أن نطلق عليه تاجرا، أو ننسبه لتلك المهنة.

[1] لسان العرب، ابن منظور،ج٥، باب الراء فصل التاء، ص١٥٦.

[2] المصدر نفسه، ج١٩، باب الياء فصل الشين، ص١٥٦.

من هنا تجد الباحثة هاتين اللفظتين التجارة والشراء بؤرتي الخطاب، أو إن صح الوصف بؤرتي السياق، وقد تعرض أحمد أبو دلو لبؤرة الخطاب حين تحدث عن مبدأ التغريض – عند براون ويل– بصفته مبدأ من مبادئ الانسجام وعملياته في النص، ويعني ببؤرة الخطاب افتراض أن في الخطاب مركز جذب تحوم حوله أجزاء النص "وهذا المركز قد يكون عنوان النص أو الجملة الأولى فيه مثلا، وبما أن الخطاب ينتظم على شكل متتاليات خطية من الجمل، فإن هذه الخطية تتحكم في تأويله بناء على أن بداية النص ستؤثر في تأويل ما يليها"[1]، والبؤرة عند أحمد المتوكل "تستند إلى المكون الحامل للمعلومة الأكثر أهمية أو الأكثر بروزا في الجملة"[2].

وعلى الرغم من أن ذلك من متعلقات خطاب النص، فإنه لا يبتعد عن متطلبات السياق، فالسياق جزء من النص، بل هو نص يتفاوت في حجمه من سياق ممتد كسياق الآية وما يسبقها وما يتبعها من آيات، وسياق السورة أو سياق عدد من السور، أو سياق القرآن بأكمله، فالسياق عند استيفن أولمان يشمل كل العبارات والجمل السابقة، واللاحقة للكلمة، بل ويتعداها إلى القطعة والكتاب كله[3]، وبناء على ذلك قد تكون بؤرة السياق (اشترى، وتجارة) من عوامل التقديم والتأخير كما نلحظ في الجدول التالي:

---

[1] تحليل الخطاب الجدلي في القرآن، دراسة في لسانيات النص، أحمد أبو دلو،رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك،٢٠٠٢، ص٦٩ ذكر أحمد أبو دلو في رسالته مبادئ الانسجام وعملياته عند براون ويل بالسياق الخارجي، و يعني به جميع العناصر (غير اللغوية)، ومبدأ التشابه، ويقصد به تعامل المتلقي مع الخطاب من خلال تجارب سابقة له شبيهة، ومبدأ التغريض [و قد تقدم الحديث عنه].انظر رسالة دكتوراة تحليل الخطاب الجدلي في القرآن، دراسة في لسانيات النص أحمد أبو دلو، ص ٦٨-٦٩.

[2] الوظائف التداولية في اللغة العربية، أحمد المتوكل، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٥.

[3] انظر التمهيد، ص٤.

يقتلون ويقتلون	اشترى
-نوع من الجهاد (الجهاد بالنفس).	-حالة خاصة من متضمنات التجارة الواسعة -المشتري هو من يعلم تفاوت قيمة البضاعتين(النفس والمال) ليقدم الأثمن

الجهاد	تجارة
-يتضمن القتال بالنفس -يتضمن القتال بالمال - يتضمن الجهاد في غير ساحة القتال(جهاد النفس) فالتاجر تتنوع بضاعته	-تتضمن الشراء وتتوسع بأنواع البضاعة لتكون مهنة دائمة متعددة النواحي متكررة(المعنى واسع)

أولا: الآية الأولى من سورة التوبة والتي تبدأ بحرف النصب والتوكيد بأن عملية البيع والشراء قد تمت، وأسند الفعل فيها إلى الله مباشرة (اشترى)، فالمشتري هو الله والبائع هم المؤمنون، ومناسبة الآية بيعة العقبة الثانية، حين طلب عبد الله بن رواحة من الرسول – صلى الله عليه وسلم– أن يشترط لربه ولنفسه، فاشترط لربه العبادة المطلقة لله المقيدة به، ولنفسه أن يمنعوه "فقالوا: فإذا فعلنا ذلك فماذا لنا؟ قال: الجنة، قالوا ربح البيع، لا نقيل ولا نستقيل"[١]، فالموقف موقف استعداد للقتال دفاعا عن محمد – صلى الله عليه وسلم–، ذلك الدفاع الذي يتطلب قتالا وبذلا للنفس والمال، فالحالة خاصة بالجهاد الخاص بالقتال في معركة أو حرب، وتلك مقايضة لحالة من حالات التجارة بيعا وشراء، والمشتري هو الله على الرغم من أنه يشتري ما وهب من أنفس وأموال.

[١] أسباب النزول، الواحدي، ص ٢٦٦.

وجاء في تفسير الرازي في ما يتعلق بذلك، "قال أهل المعاني لا يجوز أن يشتري الله شيئا في الحقيقة، لأن المشتري إنما يشتري ما لا يملك، ولهذا قال الحسن: اشترى أنفسا هو خلقها، وأموالا هو رزقها، لكن هذا ذكره تعالى لحسن التلطف في الدعاء إلى الطاعة ..."[١]. وللشعراوي رأي في ذلك تراه الباحثة موفقا، حيث يقول: "هبة الله لا يرجع فيها ... بدليل أن المال مال الله، وحين أعطاه لإنسان نتيجة عمله أوْضَح له: إنه مالك بحيث إذا احتاجه أخ لك في الدين، فأنا أقترضه منك ولم يقل أسترده" إشارة لقوله تعالى في سورة البقرة "مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ" [البقرة/٢٤٥]، فالله هو المالك وهو المشتري لما يملك، ولكنه سبحانه وفي ما يذكر الشعراوي احترم الإنسان وسعيه وعرقه، فحين وهبهم الحياة والأنفس أعلن أنها ملكهم[٢].

وبما أن الله عز وجل هو المالك الحق للأنفس والمال، فهو يعلم قيمة ما يملك، فالنفس أعز مكانة من المال، وأشرف من المادة، أو البدن الذي يحمل تلك النفس. ويذكر الألوسي عن الصادق في حواشيه على تفسير البيضاوي: قال: "إن الله تعالى اشترى من المؤمن الذي هو عبارة عن الجوهر الباقي بدنه الذي هو مركبه وآلته، والظاهر أنه أراد بالجوهر الباقي الجوهر المجرد المخصوص، وهو النفس الناطقة"[٣].

ونقول شراء الله يكون أولا للأَنْفُس والأثمن وهو (الجوهر الباقي) النفس البشرية، فتقدم؛ لا سيما أن الشراء ليس شرطا أن يكون مهنة متكررة الحدوث، فالموت في سبيل الله لا

---

[١] التفسير الكبير، الفخر الرازي، مج٨، ص١٥٨.

[٢] تفسير الشعراوي،مج٩، ص٥٥١٩.

[٣] روح المعاني، الألوسي، مج٤، ص٣٠.

يتكرر، فهو عبارة عن بيع النفس لمرة واحدة للفوز بثمن أفضل، وكون الفعل (اشترى) أسند لله، فلا بد من سمو البضاعة أو السلعة المشتراة لتصل إلى مرتبة الثمن المبذول، و هو الجنة.

أما الآية الثانية من سورة الصف، فجاءت لفظة "تجارة" والواعظ فيها قد يكون الله، ويرى ابن عاشور أن الضمير يعود إليه عز وجل في "أدلكم"؛ لأن الخطاب في ظاهره من الله إلى المؤمنين، ولا ينفي جواز عودة الضمير إلى محمد – صلى الله عليه وسلم– على تقدير محذوف، والاستفهام فيه مستعمل في العرض مجازا"؛ لأن العارض قد يسأل المعروض عليه ليعلم رغبته في الأمر المعروض، كما يقال هل لك في كذا؟ أو هل لك إلى كذا؟"[1].

وقلنا: إن التجارة قد تكون مهنة دائمة متكررة، ولها نواح متعددة، وليست محصورة بحالة واحدة من البيع والشراء، ولكنها متعددة النواحي، فجاء ذكر لناحية الإيمان المطلق الدائم بالله، ثم الجهاد. والجهاد معناه أوسع من القتال والقتل في سبيل الله، فالجهاد قائم في كل جانب من جوانب الحياة، فهو متعدد النواحي ممتد كالتجارة، فجهاد النفس عن المحرمات أصعب أنواع الجهاد، والمال يكون له دور بارز في الجهاد ذاك، فلا يبذل المال إلا في حلال.

والقتال في الحروب هو نوع من أنواع الجهاد، يتطلب الجهاد بالنفس، لكنه لا يبتعد أيضا عن الجهاد بالمال؛ قال تعالى: "وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ" [الأنفال/ ٦٠]، فمن يملك المال يجهز النفس للقتال، وليس نفسه فقط، بل نفسه وغيره،

---

[1] التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج٢٨، ص١٧٣.

ويعد القوة المطلوبة، فهو باذل للمال في تلك التجارة المتكررة الحدوث، وباذل للنفس، ويقول القرطبي" ذكر الأموال أولا؛ لأنها التي يبدأ بها في الإنفاق"[1].

وبذلك بني على معنى التجارة المهنة المتكررة الدائمة الممتدة متعددة النواحي ذكر لفظ الجهاد الواسع الممتد في جميع المجالات، وليس في القتال تحديداً، وبالتالي الجهاد بالنفس هو نوع من الجهاد خاص بحالة محددة، بينما الجهاد بالمال متعدد النواحي، لا يختص بحالة القتال فقط على الرغم من أنه يتضمنها، فتأخر الأنفس للتضييق في معنى الجهاد بالنفس، ويقدم المال للتوسع في معنى الجهاد بالمال في جميع مجالات الحياة، و من ضمنها القتال في سبيل الله.

وبذلك نجد أن السياقات بإيحاءاتها، ودلالات ألفاظها المركزية والهامشية، واقتضاء السابق للاحق، أو ما نسميه انجرار الكلام، كان لها دور واضح في التقديم والتأخير عند المتلقي، وكل ذلك يكمن في ما يمكن أن نسميه السياق الذهني، والذي تعده الباحثة حالة تفاعل ما بين السياق اللغوي وسياق الحال في ذهن المتلقي؛ للوصول إلى المعاني الكامنة.

[1] تفسير القرطبي، ج٢٠، ص٤٤٦.

الفصل الثاني

أثر السياق في الذكر والحذف

المبحث الأول (الذكر والحذف)

- الذكر لغة واصطلاحا – أغراض الذكر
- الحذف لغة واصطلاحا
- التفريق بين بعض المصطلحات
- الحذف بين النحو و علم المعاني– شروط الحذف
- أوجه الحذف – أغراض الحذف

المبحث الثاني (أثر السياق الذهني في الذكر والحذف)

- أثر السياق الذهني في الذكر – أثر السياق الذهني في الحذف
- الاستنتاج من خلال الاستدلال

المبحث الثالث (أثر السياق السابق في الذكر والحذف)

- أثر القرائن اللفظية للسياق السابق في الذكر – أثر القرائن اللفظية للسياق السابق في الحذف
- الذكر ما بين القرائن اللفظية والعقلية – الحذف ما بين القرائن اللفظية والعقلية
- الذكر و الحذف ما بين السياق السابق و الترتيب الزمني

المبحث الرابع (أثر تضافر السياق السابق واللاحق في الذكر و الحذف)

- تضافر السياق السابق واللاحق في الحذف – تضافر السياق السابق واللاحق في الذكر
- أثر البؤرة و السياق الشارح في الذكر والحذف

❖ أثر السياق في الذكر والحذف

كان للذكر والحذف مساحة واسعة في المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، من حيث ذكر بعض الألفظ في سياق آيات، وإسقاط لتلك الألفاظ في سياق آيات أخرى مشابهة، سواء كانت تلك الألفاظ مفردات، أو حروف معان، أو أصواتًا داخل ألفاظ، ومن هنا ستتناول الباحثة بعض النماذج من المتشابه اللفظي؛ لبحث تلك المعاني الكامنة خلف ذلك الذكر والحذف، مركزة على حذف المفردات و بعض حروف المعاني، وللوصول إلى تلك المعاني الكامنة، لا بد للباحثة من إعطاء فكرة عن الذكر والحذف في عمومه، ثم تخصيص النوع الذي تقصده الدراسة؛ لتتضح الصورة في ذهن المتلقي أو القارئ.

المبحث الأول: الذكر والحذف

تنطلق الباحثة في معنى الذكر اللغوي من باب أن الذكر هو الأصل؛ لتبني الجانب النظري من الفصل الثاني، ثم تنتقل إلى الحذف بوصفه الجانب الذي يحتاج البحث والتسويغ، مع العلم أن كل ما يذكر عن الحذف، نقيضه على التمام متحقق في الذكر.

- **الذكر لغة واصطلاحا**

جاء في لسان العرب "الذكر: الحفظ للشيء تذْكُرُهُ، والذكر أيضا الشيء يجري على اللسان، والذكر جري الشيء على لسانك"[1].

---

[1] لسان العرب، ابن منظور، ج٥، (باب الراء فصل الذال) ص٣٩٥.

والذكر في الكلم هو الأصل، والأصل لا شروط له، أو مسوغات، فهو يجعل المتلقي يتكئ في فهمه للرسالة اللغوية على عناصر الصياغة خالصة[1]؛ وعليه سنجد أن شرط الذكر الأول هو عدم تحقق شروط الحذف من أدلة عقلية، أو لفظية، ونرى ذلك في قول محمد عبد المطلب "الذكر يمثل الأصل المثالي ولا موجب للعدول عنه، وهنا يصطدم سياق الذكر بسياق الحذف ... ولإزالة هذا الاصطدام، يحرص البلاغيون على إضافة (ولا مقتضى للحذف)؛ أي أن الذكر ملازم لهذه الحالة"[2].

و ليس القصد من "ولا مقتضى للحذف" إلا عدم توافر الشروط الّتي توجب الحذف، أو تجيزه، وما يخرج على الأصل، هو ما يحتاج دائما الخوض فيه؛ بحثا عن المسوغات والأدلة أو الشروط، والسؤال هنا ما هي الأغراض التي تبعد المتكلم عن الحذف البلاغي؟

- **أغراض الذكر**

تناول محمد أبو موسى تلك الأغراض تحت عنوان ذكر المسند إليه بوصفه عمدة في التركيب، ولا أجد تلك الأغراض إلا أغراضا تناسب كل أنواع الحذف سواء كان عمدة، أم فضلة وهي كالتالي[3]:

- إذا لم يكن هناك مقتضى للعدول؛ أي إن لم تتوافر القرينة الدالة على المحذوف إن وقع الحذف.

---

[1] انظر البلاغة العربية قراءة أخرى، محمد عبد المطلب، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٧، ص٢١٨.

[2] المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

[3] انظر خصائص التراكيب ص١٨١-١٩٢ .

- ضعف التّعويل على القرينة الدالة على المحذوف؛ أي توافر القرينة الضعيفة التي لا تكفي للدلالة على المحذوف.

- يذكر للإشارة إلى غباوة السامع، و أنه لا يفهم إلا ما تنص عليه الألفاظ؛ لأن في الحذف تعويل على ذكاء السامع وقدرته على الانتفاع بالسياق والقرائن.

ولنا أن نقف هنا فنقول: إن ذلك الشرط لا يتعلق بذكاء السامع فقط، و إنما يقودنا ذلك إلى قدرة المتلقي على تحليل الرسالة اللغوية، والمعتمدة على ثقافته وبيئته و حصيلته اللغوية، فلعل المتلقي ليس من أهل اللغة؛ أي لا يشارك المرسل بالثقافة والبيئة، والدلالات المركزية، بل والهامشية التي تساعده في استحضار الغائب من الألفاظ في حالة الحذف، فلا مناص إذن من الذكر.

- الرغبة في التقرير والإيضاح، فهناك ألفاظ يحرص المتكلم على إبرازها، و إشاعتها في جو كلامه؛ لأنها أشد التصاقا وتعلقا بالنفس.

- الرغبة في إطالة الكلام حيث الإصغاء مطلوب، فربما كان الحديث مع من تحب، حيث يظهر ذلك في رد موسى في الآيات "وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى" [طه/١٧] فيجيب موسى عليه السلام "هي عصاي" [طه/١٧-١٨] ولم يقل عصاي فقط، بل توسع في الحديث عنها "قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى" [طه/١٨] لأنه يريد بسط الحديث في حضرة ذي الجلالة.

- الحذف لغة واصطلاحا

لاحظنا أن الذكر ضد الإسقاط الذي يقوم عليه المعنى اللغوي، والاصطلاحي للحذف، فالحذف لغة يذكره ابن منظور بقوله: "حذَف الشيء يحذفه حذفاً قطعه من طرفه، والحجّام يحْذف الشعر من ذلك، والحذافةُ ما حُذِف من شيء فطُرح ... تَحْذِيف الشَّعر تَطْريرُه وتسْوِيتُه وإذا أُخذت من نواحيه ما تسوّيه به فقد حَذَّفْتَه".[١]

أما في الاصطلاح فالحذف لا يبتعد عن المعنى اللغوي، فهو عند الشريف الجرجاني وإن جاء به ضمن مصطلحات علم العروض، فإنه يبدأ بتعريفه بلفظ (إسقاط) حيث يقول "الحذف: إسقاط سبب خفيف مثل لن من مفاعيلن ليبقى مفاعي..."[٢] وعند الزركشي هو "إسقاط جزء الكلام أو كله لدليل"[٣]، وجاء عند قدامة بن جعفر "وأما الحذف، فإن العرب تستعمله للإيجاز والاختصار، والاكتفاء بيسير القول، إذا كان المخاطب عالما بمراده فيه"[٤].

- التفريق بين بعض المصطلحات.

قد يحدث الخلط بين مفاهيم تتعلق بالحذف، لعل من الأهمية التمييز بينها، وهي (الحذف والإيجاز والإضمار، و الاختصار، والاقتصار).

فالحذف يشترط أن يكون فيه ثَمّ مقدر، كقوله تعالى: "واسأل القرية" [يوسف/٨٢]؛ أي أهل القرية، أما الإيجاز فهو "اللفظ القليل الجامع للمعاني الجمة بنفسه"[٥]، إذن فالإيجاز لا تقدير فيه، وإنما هو ألفاظ قليلة تحمل دلالات أوسع من لفظها، ويتضح الأمر في قول العلوي في الإيجاز: " يقال أوجز في كلامه، إذا قصره، وكلام وجيز أي قصير، ومعناه في اصطلاح

[١] لسان العرب، ابن منظور، ج١٠، (باب الفاء فصل الحاء).

[٢] التعريفات، الشريف الجرجاني، ص ٨٤.

[٣] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج٣، ص١٠٢.

[٤] نقد النثر، قدامة بن جعفر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٠، ص٦٩.

[٥] انظر، البرهان في علوم القرآن، ج٣، ص١٠٢.

علماء البيان، هو اندراج المعاني المتكاثرة تحت اللفظ القليل، وأصدق مثال فيه قوله تعالى: "فاصدع بما تؤمر" فهاتان الكلمتان قد جمعتا معاني الرسالة كلها، واشتملت على كليات النبوة، وأجزائها"[1].

أما الإضمار فيتحدد في كون شرط المضمر بقاء أثر المقدر في اللفظ [ولا يشترط ذلك في الحذف] كقوله تعالى: "يُدْخِلُ مَن يَشَاء فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا"[2] [الدهر/٣١] وهو ما وافق تعريف الشريف الجرجاني " الإضمار: ترك الشيء مع بقاء أثره"[3]، ويرى السيوطي أن الحذف أحد نوعي الإيجاز ويقول: "إن الإيجاز والاختصار بمعنى واحد" وينقل عن الشيخ بهاء الدين السبكي[4] أن الإيجاز نوعان: إيجاز بقصر وإيجاز بحذف، أما إيجاز القصر فهو الوجيز بلفظه، و أما إيجاز الحذف فهو "الكلام القليل إن كان بعضا من كلام أطول منه"[5].

ولعل الأمر لم يسلم من الخلط أحيانا ما بين الحذف والإضمار، على الرغم من اهتمام اللغويين من نحويين وبلاغيين بالحذف.

---

[1] الطراز، العلوي، ج٢، ص٨٨.

[2] انظر، البرهان في علوم القرآن،الزركشي، ج٣، ص١٠٢.

[3] التعريفات، الشريف الجرجاني، ص٢٩.

[4] الشيخ بهاء الدين أحمد بن علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي، أحد علماء القرن الثامن، صاحب كتاب عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، مات مجاورا في مكة، في ٧٦٣هـ، انظر الأعلام للزركلي، ط٣، بيروت، ١٩٦٩، ص١٧١.

[5] انظر الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج٣، ص٢١٣-٢١٤.

وينتقد ابن مضاء القرطبي[1] الخلط بين الإضمار والحذف فيقول: " الفاعل يضمر ولا يحذف عند النحاة، وذلك حيثما أمكن تقديره مستترا، فهم يقصدون بالمضمر ما لا بد منه، وبالمحذوف ما يمكن الاستغناء عنه"[2] ويخلص عماد سعد في بحثه إلى أن "الإضمار والحذف يتشابهان في الحاجة إلى مقدر، ويختلفان عن الإيجاز في ذلك، فالإيجاز لا يحتاج إلى مقدر، بينما يختلف الإضمار عن الحذف في كون الإضمار يشترط فيه بقاء أثر المقدر على وجه الإعراب، بينما المحذوف لا يشترط فيه ذلك، وعلى الرغم من ذلك يرى في النهاية أنه لا ينبغي أن يفهم المصطلحان (الحذف والإضمار) في كتابات السابقين إلا على التعاقب، ما لم يرد نص قاطع بخلاف ذلك، حيث لم يأت كلام قاطع في التفريق بين الحذف والإضمار، من خلال الاستعمال لكلا المصطلحين"[3].

- **الحذف بين النحو وعلم المعاني**

نظر اللغويون إلى الحذف بنظرتين، إحداهما نحوية تخص أهل النحو، والأخرى بلاغية تخص أهل المعاني .

فبحث النحوي عن المعاني في كثير من الأحيان؛ ليسوغ تلك الأساليب القائمة في الاستخدام اللغوي ومنها الحذف، وذلك بوصفه مقعدا لتراكيب قائمة في اللغة، يقول ابن هشام:

---

[1] ابن مضاء القرطبي، أبو العباس، أحمد بن عبد الرحمن، بن محمد بن مضاء، بن عمير اللخمي أصله ولد في قرطبة، عالم بالعربية، له معرفة بالطب و الهندسة والحساب، و له شعر، و لي القضاء أكثر من مرة وفي أكثر من موقع، توفي في إشبيلية، عام ٥٩٢ه، و من كتبه " تنزيه القرآن عما لا يليق من البيان،" و "المشرق في إصلاح المنطق" في النحو، و "الرد على النحاة"، انظر الأعلام للزركلي، ط٣، بيروت،١٩٦٩،ص١٤٢.

[2] الرد على النحاة، ابن مضاء القرطبي،تحقيق شوقي ضيف، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٤٧، ص ١٠٥-١٠٦، وانظر ظاهرة الحذف الاكتفائي، عماد سعد فايز أبو حسن، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، ١٩٩٩، ص٢١.

[3] انظر ظاهرة الحذف الاكتفائي، عماد سعد فايز، ص٢٦.

"جرت عادة النحويين أن يقولوا: يحذف المفعول اختصارا واقتصارا، ويريدون بالاختصار الحذف لدليل، وبالاقتصار الحذف لغير دليل، ويمثلونه بنحو "و كلوا واشربوا"[الأعراف/٣١]؛ أي أوقعوا هذين الفعلين"[١].

وذلك مما إذا وقع لا يسمى محذوفا عندهم، وهو على وجهين جاء على ذكرهما ابن هشام: فوجه يتعلق القصد منه بالإعلام بمجرد وقوع الفعل من غير تحديد من أوقع الفعل، أو على من وقع، فيأتي مصدر الفعل مسندا إلى "فعل كون عام، فيقال: حصل حريق أو نهب"، و وجه يتعلق "بالإعلام بمجرد إيقاع الفاعل للفعل فيقتصر عليهما، ولا يذكر المفعول" ولا يقدر ولا يعد محذوفا؛ لأن الفعل ينزل لهذا القصد منزلة ما لا مفعول له"، ومثاله "ربي الذي يحيي ويميت" ... فالمعنى "ربي الذي يفعل الإحياء والإماتة"[٢].

وهناك وجه آخر، يقصد به "إسناد الفعل إلى فاعله وتعليقه بمفعوله، فيذكران نحو: "لا تأكلوا الربوا" [آل عمران/٣:١٣]، "ولا تقربوا الزنى" [الإسراء/١٧:٣٢]، وقولك " ما أحسن زيدا"، وهذا النوع إذا لم يذكر مفعوله، قيل: محذوف نحو " ما ودعك ربك وما قلى" [الضحى/٣] وقد يكون في اللفظ ما يستدعيه، فيحصل الجزم بوجوب تقديره، نحو "أهذا الذي بعث الله رسولا" [الفرقان/٤١]" "وكلا وعد الله الحسنى"[٣][الحديد/١٠].

وبذلك نرى ابن هشام يحدد الحذف بمتعلق الإسناد، وليس متعلق الذهنية، وأقصد بالذهنية ما يجده العقل محذوفا، لكن التركيب لا يفتقر إليه كقولهم "حصل حريق"، فذلك مثال للمحذوف الذهني الذي يتقصاه العقل، بالبحث عمن صنع الحريق، بينما التركيب لا يحتاجه

---

[١] مغني اللبيب، ابن هشام، ج٢، ص٥٦٩.

[٢] مغني اللبيب، ابن هشام، ص٥٦٩.

[٣] المصدر نفسه، ص ٥٦٩-٥٧٠.

فالفعل اكتفى بالفاعل رتبة، وهو الحريق، وفي قوله تعالى "ربي الذي يحيي ويميت"، حيث أنزل الفعلين يحيي ويميت منزلة المفعول لفعل ذهني أصلا، ويقدر بيفعل فيكون التركيب الذهني، ربي الذي يفعل الإحياء والإماتة، ولذلك قال ابن هشام بنظرة النحوي عن المفعول في مثل تلك الحالة "لا يسمى محذوفا"[1].

بينما الأمر يختلف في الحذف بمتعلق الإسناد الذي عده ابن هشام حذفا، ومثاله في قوله تعالى "ما ودعك ربك وما قلى"،، حيث نجد الفعل (قلى) يحتاج مفعولا، نستدل عليه ليس بأثر تركه المحذوف، وإنما بالرجوع للجملة الأولى "ما ودعك"، حيث ضمير الخطاب الكاف العائد إلى محمد – صلى الله عليه وسلم-.

وهو ما أشار إليه الجرجاني في حذف المفعول حيث بين الجرجاني نوعا للحذف أسماه "الإضمار على شريطة التفسير"، كقولك "أكرمني، و أكرمت عبد الله" وتريد "أكرمني عبد الله وأكرمت عبد الله" ولكنك تترك ذكره في الأول استغناء بذكره في الثاني، ووصفه بقوله: "و فيه إذا أنت طلبت الشيء من معدنه من دقيق الصنعة، ومن جليل الفائدة ما لا تجده إلا في كلام الفحول"، ويمثل عليه بقول البحتري:

لو شئتَ لمْ تفسدْ سماحةَ حاتم　　　كرمًا ولم تهدمْ مآثرَ خالد

فالأصل فيه لو شئت أن تفسد سماحة حاتم لم تفسدها، فحذف ذلك في الأول؛ لدلالة الثاني عليه[2]؛ أي حذف المفعول به أن تفسد، لأن ذلك اتضح في عبارة (تفسد سماحة حاتم) فنزلت منزلة المفعول، ويرى الجرجاني أن ذلك مما تتطلبه البلاغة، فعند التلفظ بالمحذوف

---

[1] مغني اللبيب، ابن هشام، ص٥٦٩.

[2] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص١٢٥.

على الأصل ما يمجه السمع، وتعافه النفس ويقول في ذلك: "إن في البيان إذا ورد بعد الإبهام وبعد التحريك له أبدا لطفا ونيلا، لا يكون إذا لم يقدم ما يحرك"[1]، والقصد أن المتلقي عند سماع (شئت) يضع في ذهنه أن هناك أمرا يتعلق بالمشيئة، إن توافرت المشيئة تم، وإن لم تتوافر، لم يتم. وعليه يكون بيانه بالعبارة اللاحقة، وليس بإظهار المفعول المحذوف ذهنيا، فذلك أبلغ في النفس، و فيه من الحسن والغرابة ما يشد الانتباه، ومنه قوله تعالى: "ولو شاء الله لجمعهم على الهدى"[الأنعام/٣٥] بتقدير ولو شاء الله أن يجمعهم لجمعهم على الهدى[2].

وذلك ما قصده محمد خطابي حين علق على رأي الباحثين هالداي ورقية حسن بقوله: "... بينما علاقة الحذف لا تخلف أثرا ... إذ لا يحل محل المحذوف أي شيء، ومن ثم نجد في الجملة الثانية فراغا بنيويا، يهتدي القارئ إلى ملئه اعتمادا على ما ورد في الجملة الأولى، أو النص السابق"[3].

وبذلك نرى أن الحذف هنا لا يتعلق بالتركيب، فقد استوفى التركيب ألفاظه، ولكنه يتعلق بالمعاني الذهنية التي يلجأ إليها المتلقي في تحليله للرسالة اللغوية، ويرجع كذلك للمرسل في بنائه لنص مشوق يشد انتباه المتلقي، ويتصف بالحسن والبلاغة في اللفظ.

نلحظ مما سبق أن البلاغيين لم يعنوا بتخريج أو تسويغ لتركيب معين، بقدر ما عنوا بالمعاني التي يمكن أن تجير لها الاختلافات ما بين التراكيب بأساليب مثل التقديم والتأخير، أو الحذف، فقد خصص الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز بابا للحذف، بين فيه مواضع يصلح

---

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص ١٢٥.

[2] المصدر نفسه، ص ١٢٥-١٢٦.

[3] لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، محمد خطابي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩١، ص٢١.

فيها الحذف، ويقوى به المعنى على أن يذكر المحذوف، ولعله لذلك وصف الباب في البداية بدقة المسلك ولطف المأخذ والسحر، و يقول فيه أيضا: وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبن"[1] حيث يتضح اهتمام الجرجاني بالمعاني التي تحملها تلك التراكيب القائمة في اللغة، ودور تلك التراكيب في إيصال المعنى المنشود للمتلقي.

- **شروط الحذف**

اتفق علماء اللغة من النحويين و البلاغيين على وجود شرط رئيسي يتفرع منه كل ما جاء من شروط للحذف، ألا وهو الدليل، فلا حذف بلا دليل يشير إلى المحذوف، يقول ابن جني: "قد حذفت العرب الجملة، والمفرد، والحرف، والحركة، وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه، وإلا كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته"[2]، ويشير ابن جني إلى ذلك الدليل في مواقع متعددة، فيقول في حذف الموصوف: "... كان حذف الموصوف إنما هو من قام الدليل عليه، أو شهدت الحال به" ويقول: "... فعلى هذا وما جرى مجراه تحذف الصفة، فأما إن عريت من الدلالة عليها من اللفظ، أو من الحال فإن حذفها لا يجوز"[3].

ونرى السيوطي فصل في ذلك الدليل فجعله على ثلاثة أقسام: دليل حالي ودليل مقالي، ودليل عقلي، أما الحالي، فنحو قوله تعالى: "قالوا سلاما" [هود/١٩] أي سلمنا سلاما، و أما المقالي، فنحو : "وقيل للذين اتقوا ماذا أنزل ربكم قالوا خيرا" [النحل/٣٠] أي أنزل خيرا، وأما الدليل العقلي: فعنى به السيوطي الاستنتاج الذهني المستمد من المعاني المستدعاة في ذهن المتلقي بحسب علمه وثقافته، ومنه قوله تعالى: "حرمت عليكم الميتة" [المائدة/٣]، فالتحريم ليس

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص١١٢.

[2] الخصائص، ابن جني، ج٢، ص٣٦٠.

[3] المصدر نفسه، ص٣٦٦- ٣٧١.

لذات الميتة بل التحريم لأكلها، فالتقدير حرم أكلها، فالتحريم لا يضاف إلى الأجرام، وإنما يضاف هو والحل إلى الأفعال[1].

ونجد في كلام السيوطي السابق أن شرط الحذف المتعلق بالدليل ثلاثة أقسام:

أولا: دليل مقالي (لفظي) يتمثل في سياق اللغة، وأراه يعود إلى نوع يقدره المتلقي أيا كان من أهل الصنعة أم من غيرهم، وأسماه ابن هشام بالمقالي، حيث يقول: "... أو مقالي كقولك لمن قال: من أضرب؟ "زيدا"، ومنه "وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا خيرا" [النحل/٣٠]"، ونوع آخر يهتم بتقديره أهل الصنعة، أسماه ابن هشام صناعياً، وقال فيه: "... وهذا يختص بمعرفته النحويون؛ لأنه إنما عرف من جهة الصناعة، وذلك كقولهم في قوله تعالى: "لا أقسم بيوم القيامة" [القيامة/١]، إن التقدير: "لأنا أقسم" وذلك لأن فعل الحال لا يقسم عليه في قول البصريين"، وبين ابن هشام أن الدليل لا يشترط في حذف الفضلة، ولكن يشترط فيه ألا يسبب ضررا معنويا أو صناعيا[2].

ثانيًا: دليل مقامي يتمثل في سياق الحال، وقال فيه ابن هشام: "دليل حالي كقولك لمن رفع سوطا: "زيدا"، بإضمار اضرب"[3]، حيث نرى الموقف دفع المتلقي إلى التلفظ باسم من سيُضرب، أو يستحق الضرب من غير ذكر فعل الضرب.

ثالثًا: دليل عقلي ويتمثل في العلاقات الذهنية المبنية على عناصر مشتركة بين سياق الحال وسياق المقال، حيث يتبين من خلال المثال السابق في تحريم أكل الميتة، أنه بني على استنتاج أنشأه المتلقي من خلال علاقته بالميتة، وما المقصود من إسنادها للتحريم، فالذهن

---

[1] انظر الاتقان، السيوطي، ج٣، ص ٢٣٥.

[2] انظر مغني اللبيب، ابن هشام، ص٥٦٢- ٥٦٣.

[3] المصدر نفسه، ص٥٦١.

عندها يلجأ لاستدعاء المعاني المتعلقة بالميتة، في سياق الموقف القائم في مثل تلك الحال، فهل يحرم دفنها؟ أم لمسها؟ أم الإفادة من متعلقاتها مثل جلدها مثلا؟ أم أكلها؟ فلا يجد من ضمن تلك الاستدعاءات، ما ينسجم مع لفظ التحريم، سوى الأكل؛ لما يجلبه من ضرر كبير، وذلك دليل يتعلق بالسياقات اللغوية والمقامية.

وترى الباحثة أن الحاجة للدليل يتساوى فيها المحذوف على اختلاف أضربه وأنواعه من حيث العمدة والفضلة، وما أشار إليه ابن هشام من كون الدليل ليس شرطا في حذف الفضلة،[1] فلعله قصد به الدليل اللفظي الصناعي، والمقالي الذي يعتمده التركيب؛ ليكون تركيبا صحيحا ذا معنى واضح. أما الفضلة وحذفها، أو وجودها فلا يفقد التركيب الذي توافرت فيه ألفاظ العمدة شيئا من معناه، لكنها تضيف إليه معاني جديدة، وهي بذلك تعني البلاغيين أكثر من النحويين، فمعناها لا يقل أهمية عن العمدة عند البلاغيين، فحين تقول "رأيت رجلا" فذلك التركيب تام المعنى عند النحويين والبلاغيين، وإن نكر الرجل، ولكن التركيب يزداد وضوحا، وتخصيصا، و إخبارا إن أتيت بوصف الرجل، فقلت "رأيت رجلا شجاعا" فالتركيبان صحيحان لغة ومعنى، لكن التركيب الثاني أوضح معنى وأكثر تفسيرا.

ومن هنا فالدليل على حذف الفضلة غالبا ما يكون دليلا يتعلق بسياق الحال، أو السياق النطقي (الصوتي) إن صح الوصف، أو ما يسمى النبر، والتنغيم، وموسيقى الكلام، أو بعض تعابير الوجه، ولغة الجسد كأن تُسأل عن شخص فتقول: بنبر وتنغيم معين تطيل فيه النطق في لفظ الجلالة "كان والله رجلا"، فينطلق بعدها ذهن المتلقي إلى تقدير محذوفات عديدة، تصف ذلك الرجل، فيكون التقدير: كان والله رجلا شجاعا، كريما، شهما، فكان الدليل على الفضلة متمثلا بتنغيم التركيب "كان والله رجلا".

---

[1] انظر مغني اللبيب، ص ٥٦٢.

ويقول ابن جني في ذلك: "وقد حذفت الصفة ودلت الحال عليها، وذلك في ما حكاه صاحب الكتاب من قولهم: سير عليه ليل، وهم يريدون: ليل طويل، وكأن هذا إنما حذفت فيه الصفة لما دل من الحال على موضعها، وذلك أنك تحس في كلام القائل لذلك من التطويح والتطريح، والتفخيم، والتعظيم ما يقوم مقام قوله: طويل أو نحو ذلك ... وكذلك إن ذممته ووصفته بالضيق [ويقصد إن ذممت إنسانا] قلت: سألناه وكان إنسانا، وتزوي وجهك وتقطبه، فيغني ذلك عن قولك: إنسانا لئيما ... فعلى هذا وما يجري مجراه تحذف الصفة"[١].

وبذلك نرى ابن جني يشترط الدليل على حذف الصفة، على الرغم من أنها فضلة، لكنه يحصره في سياق الحال، وبالتالي نستطيع القول: إن ما قصده ابن هشام من عدم اشتراط الدليل في حذف الفضلة، إنما أراد به الدليل اللفظي، أو الصناعي، أما الحذف على إطلاقه، فلابد من دليل يقود إلى تقديره، و قد يكون دليلا لفظيا، أو عقليا ذهنيا، يعتمد على الاستدعاءات الذهنية عند ذلك الموقف الذي جاء فيه حذف بما يتناسب مع الظروف المحيطة.

من هنا فالذهن سيقدر ذلك المحذوف (المسقط من اللفظ) بناءً على تلك القوى التي تشمل الحواس الظاهرة والباطنة، وذلك ما ندركه من خلال النص التالي عند سيبويه الذي جعل الحواس الخمس دليلا على المبتدأ المحذوف بصفتها عناصر خارجية، تتعلق بسياق الموقف حيث يقول: "هذا باب يكون المبتدأ فيه مضمرا، ويكون المبني عليه مظهرا، وذلك أنك رأيت صورة شخص، فصار آية لك على معرفة الشخص فقلت: عبد الله وربي. كأنك قلت: ذاك عبد الله أو هذا عبد الله، أو سمعت صوتا فعرفت صاحب الصوت، فصار آية لك على معرفته فقلت: "زيد وربي، أو مسست جسدا، أو شممت ريحا فقلت: زيد أو المسك، أو ذقت

---

[١] الخصائص، ابن جني، ج٢، ص٣٧١.

طعاما فقلت: "العسل، ولو حُدثت عن شمائل رجل، فصار آيةً لك على معرفته لقلت: عبد الله كأن رجلا قال: مررت برجل راحم للمسكين بار بوالديه، فقلت: فلان والله"[1].

فما استخدام سيبويه للفظ آية بقوله: "فصار آية لك" إلا إشارة للدليل الذي يرشد إلى المحذوف الذهني، فمما سبق نستطيع القول: لابد من وجود دليل يشير إلى ذلك المحذوف، وقد يكون ذلك الدليل لفظيا يتعلق بالسياق اللغوي (نطقي، صناعي، مقالي)، أو عقليا يتعلق باستدعاء الذهن للمحذوف بناء على سياق الحال، أو الموقف القائم، حيث جاء ذلك الدليل عند سيبويه متجسدا بالحواس الخمس التي سدت مسد نطق ذلك المحذوف، وكأن اجتماع المحذوف إذا أظهر مع السياقات القائمة اللغوية والحالية يعد تطويلاً في اللغة يعطي ملا وركاكة للمنطوق، فاستغني عن الجانب المحذوف، وأبقي على الجانب الذي لا يمكن حذفه من المواقف، والسياقات اللغوية؛ لتحرض الذهن على الاستدعاء، وبذلك لا تفقد الرسالة اللغوية قوتها، ووظيفتها في التواصل إلى جانب عنصر التشويق، والوصول إلى المستوى الأعلى من اللغة.

وقد تطرق طاهر حمود إلى شروط الحذف عند ابن هشام مبينا أن وجود الدليل هو أهم الشروط في واقع اللغة، ولا بد من وجود قرينة تدل على العنصر المحذوف، حيث ستوجز الباحثة ما جاء في كتابه مما يتعلق بالدليل كالتالي[2]:

أولا: وجود دليل على المحذوف، وهو أهم شرط وقد سبق الحديث عنه وعن أنواعه.

ثانيا: ألا يكون المحذوف كالجزء، فلا يحذف الفاعل ونائب الفاعل.

---

[1] الكتاب، سيبويه، ج٢، ص١٣٠، وانظر سياق الحال في كتاب سيبويه، أسعد خلف العوادي، دار الحامد، عمان، ٢٠١٠، ص١٠٠ .

[2] انظر ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية، الإسكندرية، دت، ص ١٠٣- ١٣٤ و انظر الإتقان في علوم القرآن،السيوطي، ج٣، ص ٢٣٨-٢٤١.

ثالثا: ألا يؤدي الحذف إلى نقض الغرض،كحذف المؤكد وبقاء التأكيد، فذلك من التناقض، فالتأكيد فيه طول، والحذف فيه اختصار فلا يجتمع الضدان.

رابعا: ألا يؤدي إلى اللبس فلا يحذف الموصوف كأن تقول: رأيت طويلا، فذلك مما يوقع المتلقي في اللبس فلا يعلم، ما هو الطويل أهو رجل أم رمح أم حيوان؟

خامسا: ألا يؤدي حذفه إلى اختصار المختصر، فلا يحذف اسم الفعل دون معموله؛ لأنه اختصار للفعل، وبالتالي لا يجوز أن يقدر في المحذوفات باسم فعل، وتحدث طاهر حمودة عن ذلك من خلال البيت التالي:

يا أيها المائحُ دلوى دونكا إني رأيتُ الناسَ يحمدونكَ

ويذكر طاهر حمودة رأيا لعلماء النحو أنه ينبغي ألا يحذف اسم الفعل دون معموله، و بالتالي يقدر فعل له معنى اسم الفعل (خذ)، ولا يجوز تقدير اسم فعل (دونك) و يشير طاهر حمودة إلى أن هذا الشرط يلي وجود الدليل في أهميته، أما باقي الشروط فلم يعطها الاهتمام ذاته، على أن بعضها لا يصلح شرطا لمخالفته واقع اللغة، وبعضها لا يسلم من الخلاف عليه بين اللغويين.

سادسا: ألا يكون عوضا عن شيء محذوف، فلا تحذف ما الزائدة التي جاءت عوضا عن كان المحذوفة مثل "أما أنت منطلقا انطلقت".

سابعا: ألا يكون المحذوف عاملا ضعيفا، فلم يجوّز ابن هشام حذف الجار مع بقاء عمله.

ثامنا: ألا يؤدي الحذف إلى تهيئة العامل للعمل وقطعه عنه، فيمنع البصريون مثلا حذف المفعول الثاني من نحو "ضربني وضربته زيد"، فلا يجوز "ضربني وضربت زيد"؛ لأن الحذف يؤدي إلى إعمال الفعل الثاني في زيد.

تاسعا: ألا يؤدي الحذف إلى إهمال العامل الضعيف مع إمكان إعمال العامل القوي، فلا يجيز البصريون أن يحذف الضمير من "زيد ضربته" على اعتبار زيد مبتدأ، و ذلك لأن فيه إعمالاً للابتداء مع إمكان إعمال العامل الأقوى وهو الفعل.

- **أوجه الحذف**

ويجعل الجرجاني الكلام "إذا امتنع حمله على ظاهره حتى يدعو إلى تقدير حذف أو إسقاط مذكور" على وجهين[1]:

- **الحذف لغرض المتكلم**، ومثله قوله تعالى: "واسأل القرية" ويبين الجرجاني فيه، أن الكلام لو قيل في غير سياق قرآني، لم تقطع بأن هناك محذوفا، فلعل القائل أراد الاتعاظ أو الوعظ، حين مر على قرية خربت، وباد أهلها كما يقولون: "سل الأرض، من شق أنهارك، وغرس أشجارك؟"

- **الحذف أو الزيادة من أجل الكلام نفسه**، وليس لغرض المتكلم، كأن يكون المحذوف أحد جزأي الجملة كالمبتدأ في قوله تعالى" فصبر جميل"، وهو ما يعنى به أهل الصنعة من النحويين، فلا بد من مسوغ للرفع في اللفظ، وعليه جاء التقدير لمبتدأ محذوف.

---

[1] أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص ٣٦٧.

فالمتمعن في الوجهين يجده يقصد بالوجه الثاني الحذف من التركيب، بحيث يوجب التقدير ليتم معنى التركيب المباشر، أي حذف قواعدي، لا ينسجم أمر التركيب إلا بتقدير المحذوف كتقدير مبتدأ (فصبري) في الآية الكريمة "فصبر جميل"؛ ليكون التركيب على الأصل فصبري صبر جميل، وهو ما أشار إليه العلوي حين قال: "ويظهر المحذوف من وجهتين، إحداهما من جهة الإعراب على معنى أن الدال على المحذوف هو عن طريق الإعراب، وهذا كقولك: أهلا وسهلا، فإنه لا بد لهما من ناصب ينصبهما، يكون محذوفا لأنهما مفعولان في المعنى"[1].

ويتخذ ابن الأثير من ذلك المثال دليلا على أن المحذوفات جميعها على اختلاف أنواعها زائدة على المعنى، فهو يرى أن المعنى وصل إلى المتلقي من خلال لفظتي أهلا وسهلا، وإنما جاء التقدير للمحذوف على وجه الإعراب؛ أي لتقدير عامل في النصب[2]، وبذلك المعنى لا يستدعي وجوده، وهنا نرى كيف سخر النحويون المعنى و المحذوف لخدمة التركيب القائم في اللغة بدليل البحث عن العامل في النصب الذي أشار إليه ابن الأثير، واعتبره زيادة على المعنى الذي تحقق دون تقديره بوصول المعنى إلى المتلقي.

أما الوجه الأول فالحذف فيه ذهني فلا خلل في التركيب، لكن المعنى يستوجب عند المتلقي تقدير محذوف ذهني كما في الآية الكريمة، "و اسأل القرية"، فالقرية مفعول به لاسأل حيث سد المضاف إليه مسد المضاف فاكتمل التركيب، لكن ذهن المتلقي الذي لا يقر بسؤال القرية بوصفها غير عاقل يقدر محذوفا لا يحتاجه التركيب بقدر ما يحتاجه المعنى، ليكون

---

[1] الطراز، العلوي، ج٢، ص٩٢.

[2] انظر المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، ج٢، ط٢، دار الرفاعي ، الرياض، ١٩٨٣، ص٣١٤.

التركيب الذهني: واسأل أهل القرية، وهو ما أشار إليه العلوي حين قال: "وثانيهما: لا من جهة الإعراب، وهذا كقولنا: فلان يعطي ويمنع، ويصل ويقطع، فإن تقدير المحذوف لا يظهر من جهة إعرابه، وإنما يكون ظاهرا من جهة المعنى، لأن معناه فلان يعطي المال، ويمنع الذّمار، ويصل الأرحام، ويقطع الأمور برأيه ويفصلها"[1].

ويقصد العلوي بالمعنى التقدير الذهني لجزء مفقود من السياق، وهو تقدير يعطي المال ويمنع الذمار، وهنا نعود لمسألة استدعاء المعاني ذهنيا، فتلك مسألة تجد مساحة أوسع بوجود الحذف، فكون الحذف الذهني قائمًا، يوجب استعانة المتلقي بالسياق اللفظي وسياق الحال؛ حتى يستطيع التوصل إلى اللفظ الأنسب لمعنى الرسالة اللغوية، وبمعنى آخر عند محمد عبد المطلب فالحذف يتيح للحركة الذهنية عند المتلقي أن تمارس فعاليتها[2]، فحين أشار الجرجاني إلى الحذف لغرض المتكلم ومثله بقوله تعالى: "واسأل القرية" بين فيه أن الكلام لو قيل في غير سياق قرآني لم تقطع بأن هناك محذوفا، نجده أشار إلى السياق وأثره في تحديد اللفظ المحذوف، فالسياق القرآني فرض تقدير محذوف "أهل"، والأهل لفظ مستدعى من قبل لفظ القرية التي من مستلزماتها أهلها.

وحين ذهب الجرجاني إلى أن التركيب في غير السياق القرآني، ربما لا يحتمل تقدير محذوف حين يكون الموقف موقف اتعاظ ووعظ بسؤال قرية ما، وقد عمها الخراب، ومثل بقوله: اسأل الأرض من غرس أشجارك؟ بقصد الاتعاظ، فنجده قصد حال القرية الخربة الذي لا يستدعي شيئا من مستلزماتها، وإنما يثير الدهشة والعجب، و الاتعاظ، مما يحرك مشاعر الشخص المار بتلك القرية؛ ليوجه السؤال مباشرة لغير العاقل، غير مستدعٍ لفظا ذهنيا يساعده

---

[1] الطراز، العلوي، ج٢، ص ٩٣.

[2] انظر البلاغة العربية قراءة أخرى، محمد عبد المطلب، ص٢١٨.

في التعبير عن شعوره، وإنما يقصد أن يسأل القرية التي فقدت أهم مستلزماتها، ليتعظ هو أو من برفقته، فيتلقى المرافق المعنى الإيحائي لمجمل الحديث من غير تقدير محذوف ذهني.

ونجد استيتية يشير لإيحاء المجاز حيث يقول: "لكن مقاربتنا في فهم الإيحاء من المجاز، ستكون مختلفة عن مقاربة المنهج البلاغي في التراث"، و يمثل بالقول "رعت الماشية الغيث"، فبما أن الغيث سبب العشب الذي ترعاه الماشية ففي الجملة مجاز مرسل علاقته السببية، ذلك مقتضى التحليل في كتب البلاغة العربية، لكن ما توحي به العبارة أوسع من ذلك، فالعبارة تشير لتسلسل الحياة واستمرارها في الأرض، وفي ما ينبت عليها إنقاذ للحيوان، ولذلك سموا ما ينقذ الحياة الغيث[1].

وكل ذلك صنعه السياق، فالسياق القرآني تطلب تقدير محذوف ذهني، استدعته اللفظة (القرية)، وهو من مستلزماتها، بينما سياق الاتعاظ عند الجرجاني لم يتطلب استدعاء ذات اللفظة، وإنما تجسد الأمر باستدعاء معنى الاتعاظ بما أوحاه توجيه سؤالٍ لأرض خربة مباشرة، و سياق اللغة عند استيتية أوحى بمعان تجاوزت حدود المجاز المرسل في العبارة.

ويقسم السامرائي الحذف في القرآن الكريم إلى قسمين:

أولا: ما حذف وأصله أن يذكر كحذف حرف أو فعل أو اسم، "فقد يحذف في التعبير القرآني لفظ أو أكثر حسبما يقتضيه السياق، فقد يحذف حرف أو يجتزئ بالحركة للدلالة على المحذوف، كل ذلك لغرض بلاغي يلحظ فيه غاية الفن والجمال فمن ذلك قوله تعالى: "فما اسطاعوا أن يظهروه و ما استطاعوا له نقبا"[2] [الكهف/٩٧] .

---

[1] اللسانيات، سمير استيتية، ص٢٨٥

[2] التعبير القرآني، فاضل السامرائي، ص ٧٢.

وذلك ما اهتم به النحويون والبلاغيون، وتراه الباحثة يندرج تحت ما جاء الحديث عنه في الوجهين اللذين أشار إليهما الجرجاني، وجه لغرض المتكلم، وهو ما عني به البلاغيون، و وجه لغرض الكلام، وليس المتكلم وهو ما عني به أصحاب الصنعة من النحويين، وقد سبق الحديث عن الوجهين.

ثانيا: ما ذكر في موطن ولم يذكر في موطن آخر يبدو شبيها به لأن الموطن اقتضاه، ولا يعد السامرائي عدم ذكره من باب الحذف.

ويقول: "إنما هو قد يزيد لفظا أو أكثر مراعاة لما يقتضيه السياق، أو يستدعيه، فقد يزيد حرفا في مكان، ولا يذكره في مكان آخر، حسبما يقتضيه موطن الكلام فمن ذلك قوله تعالى: "قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ" [الأنعام/٤٦] و قوله تعالى: "قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلَكُ إِلاَّ الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ" [الأنعام/٤٧] و يرى السامرائي أن الآية ٤٦ من سورة الأنعام ذكر فيها أخذ السمع والأبصار؛ مما تطلب زيادة في التنبيه و الخطاب؛ لأن فاقد السمع والبصر يحتاج زيادة خطاب وتنبيه، تمثل في تكرر (أرأيتم) في الآية ٤٧ وأضاف سببا آخر جاء في الآية ٤٧ أيضا، وتجسد في ذكر عذاب الله الأشد تنكيلا من أخذ السمع والأبصار؛ مما تطلب تنبيها أكثر في الخطاب؛ فزيدت كاف الخطاب في اللفظ (أرأيتم)؛ لتصبح (أرأيتكم)[1].

ومن خلال كلام السامرائي، وبعيدا عن عدّه ذلك النوع ليس حذفا، بل هو من قبيل الذكر وعدمه، فإننا نلحظ توظيفه للسياق اللغوي، وسياق الموقف ليبين ما استوجب الذكر، وما لم يستوجبه، وإن كانت الباحثة ستعالج هذا النوع من الذكر وعدمه، إلا أنها ستوظف ما جاء

---

[1] التعبير القرآني، فاضل السامرائي، ص٩١- ٩٢.

في الجانب النظري، مما يتعلق بالحذف ودليله وتقدير المحذوف، وأغراض الحذف في ذلك النوع الذي عده السامرائي من غير قبيل الحذف.

فالملاحظ أن السياق اللفظي، وسياق الحال، والدليل العقلي، هي عوامل مشتركة بين النوعين، فما يذكر في موطن تراه الباحثة ذكرا، فإن لم يذكر في موطن آخر مشابه فهو حذف؛ لأن الموطن لم يستدعه، حيث تبين الباحثة المعاني البعيدة التي اقتضت ذلك الذكر في موطن، والمعاني البعيدة التي اقتضت عدم الذكر، أو الحذف للّفظ ذاته في موطن مشابه، والمستمدة من السياق اللغوي، وسياق الحال، والبناء الذهني العميق، ومناسبة الآيات في الموطنين.

وبذلك لنا أن نسميه الذكر والحذف، فما ذكر في موضع حذف من موضع آخر مشابه له في ألفاظه، لكنه قد يختلف في سياقاته وإيحاءاته، وتمثل الباحثة على ذلك بقوله تعالى:"وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُواْ هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُواْ الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ" [البقرة/ ٥٨]، حيث نلحظ وجود كلمة رغدا في نص الآية، بينما في نص مشابه في آية من سورة الأعراف، أسقطت لفظة رغدا قال تعالى: "وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُواْ هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُواْ حِطَّةٌ وَادْخُلُواْ الْبَابَ سُجَّدًا نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ" الأعراف/ ١٦١].

لقد تمت مناقشة الآيتين في ما يتعلق بالتقديم والتأخير ما بين الجملتين "ادخلوا الباب سجدا" و"وقولوا حطة"، حيث وضحت الباحثة أن سياق الآية في سورة البقرة سياق يعتمد على الحركة، وعدم الثبات المتمثل في دخول القرية، فقد يكون الدخول عبورا، وليس للاستقرار[1]،

[1] انظر الفصل الأول من البحث، ص٥٨.

وهنا لابد من وجود ألفاظ في النص تبين نعيم العيش القائم في تلك القرية، وتمثل ذلك في لفظ رغدا.

بينما جاء سياق الآية في سورة الأعراف سياقًا يعتمد على الاستقرار والثبات، حيث السكن الممثل للاستقرار والإقامة الطويلة في المكان؛ مما لا يستوجب ذكر ألفاظ تبين نعيم العيش الموجود في تلك القرية، فمن يسكن المكان تتاح له فرصة الاطلاع على تلك الخيرات بنفسه، وذلك يفهم ضمنا بالأدلة العقلية، فلم يذكر لفظ (رغدا)، ولو ذكر لكان تطويلاً للكلام بغير فائدة تجنى منه، ويقول ابن الأثير في التطويل وقد عده ضد الإيجاز: "والتطويل هو ضد ذلك [قاصدا بلفظ ذلك الإيجاز]، وهو أن يدل على المعنى بلفظ يكفيك بعضه في الدلالة عليه"[1].

- **أغراض الحذف**

ما يعنينا في هذا البحث الوقوف على أغراض الحذف، أي الأهداف البعيدة التي يستدعيها المتلقي حين سماعه الرسالة اللغوية، وقد أُسقط منها بعض الألفاظ، وهي أهداف تراها الباحثة مشتركة بين نوعي الحذف اللذين أشار إليهما السامرائي، وتتعلق بغرض المتكلم، وقد رأينا ذلك في كلام الجرجاني بما يتعلق بحذف المضاف في "واسأل القرية" وكيف أن المتلقي ربما لا يقدر محذوفا لو كان الكلام في غير القرآن، وبالتالي فالتقدير اعتمد على غرض المتكلم، ومن هنا تتكون أهداف بعيدة في ذهن المتلقي تعلل اللجوء إلى الحذف أحيانا، وهي مما يعنى به البلاغيون أكثر من النحاة.

---

[1] المثل السائر، ابن الأثير، ص٣٠٧.

ومن تلك الأهداف ما جاء على ذكرها السيوطي، وناقشها طاهر حمودة في كتابه ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي[1] وتتلخص بـــــــ:

١- التخفيف الذي ينتج عن كثير من الأسباب الظاهرة للحذف، مثل كثرة الاستعمال التي تتأتى منها الرغبة في التخفيف، كالحذف لالتقاء الساكنين.

٢- الإيجاز والاختصار، ذلك لأن الإيجاز، فضلا عما فيه من تخفيف، يكسب العبارة قوة ويجنبها ثقل الاستطالة، كما في سياق العطف إذا أمكن الاستدلال عليه بقرينة.

٣- الاتساع وهو نوع من الحذف للإيجاز والاختصار، لكنه ينتج عنه نوع من المجاز بسبب نقل الكلمة من حكم كان لها إلى حكم ليس بحقيقة فيها، ومثاله حذف المضاف في الآية الكريمة "ولكن البر من آمن بالله" [البقرة/١٧٧] و التقدير (بر من آمن).

٤- التفخيم والإعظام؛ لما فيه من الإبهام، ومثاله في قوله تعالى: "حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها" [الزمر/٧٣] فحذف الجواب لضيق الكلام عن وصف ما يشاهدونه، وتركت النفس تقدر ما شاءته.

٥- صيانة المحذوف عن الذكر في مقام معين تشريفا له، كما في قوله تعالى: "قال فرعون وما رب العالمين، قال رب السموات والأرض ..." [الشعراء/٢٣-٢٤]، فلأنه عليه السلام استعظم حال فرعون وإقدامه على السؤال، فأضمر اسم الله تعالى تشريفا له وتعظيما.

٦- تحقير شأن المحذوف، مثاله: حذف الفاعل عند إسناد الفعل إلى نائب الفاعل، و مثاله "أوذي فلان" تعظيما لشأن الذي وقع عليه الأذى، وتحقيرا لمن آذاه.

---

[1] انظر ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، طاهر حمودة، ص٨٧- ١٠٠، وانظر الإتقان في علوم القــرآن، السيوطي،ج٣، ص٢٢٧-٢٣١.

٧- قصد البيان بعد الإبهام، و منه قوله تعالى: "ولو شاء لهداكم" [النحل/٩]، حيث تم حذف المفعول به للفعل شاء، ودل عليه جواب الشرط، فالتقدير لو شاء هدايتكم لهداكم.

٨- قصد الإبهام بالنسبة للمحذوف؛ أي حتى لا ينصرف ذهن المتلقي إلى التفكير فيه، والانتباه إليه، في حين قصد المتكلم الاهتمام بما هو مذكور وليس محذوفا، ومنه قوله تعالى: "فإن أحصرتم" [البقرة/١٩٦] فالاهتمام بحكم الإحصار لا بفاعله.

٩- الجهل بالمحذوف، كما في إسناد الفعل لنائب الفاعل، لعدم معرفة المتكلم بالفاعل.

١٠- العلم الواضح بالمحذوف، فلا حاجة لذكره، كما في قوله تعالى: "خلق الإنسان من عجل" [الأنبياء/٣٧] ففاعل الخلق معلوم.

١١- الخوف من المحذوف، أو الخوف عليه، وذلك يتضح أيضا في حالة إسناد الفعل إلى نائب فاعله.

١٢- الإشعار باللهفة، وأن الزمن يتقاصر عن ذكر المحذوف، وذلك غرض باب التحذير والإغراء، ويمثله قوله تعالى: "ناقة الله وسقياها"[الشمس/١٣] أي ذروا ناقة الله والزموا سقياها.

١٣- رعاية الفاصلة، أو المحافظة على السجع، وهو غرض لفظي يقع الحذف لأجله، ومثاله في قوله تعالى: "ما ودعك ربك وما قلى" [الضحى/٣].

١٤- المحافظة على الوزن الشعري وهو غرض لفظي أيضا.

المبحث الثاني: أثر السياقات الذهنية في الذكر والحذف

تجد الباحثة في إشارة محمد عبد المطلب ميلاً لتوضيح أهمية السياق الذهني في تحديد نوع الدليل على المحذوف، حين أشار إلى كون سياق الحذف يذهب إلى أقوى الدليلين من العقل واللفظ، بما يتنافى مع طبيعة الوضوح المطلق للخطاب المألوف؛ لأنه يعطي المتلقي دورا بارزا في التدخل بإحضار الغائب اعتمادا على السياق وقرائنه، وبذلك فهو إحضار يعتمد على الاحتمال الذي يتكئ بدوره على الإدراك العقلي أحيانا، والإدراك الصناعي أحيانا أخرى[1]. و يرى صلاح فضل أن الحذف يرتبط بتصورات أخرى للتركيب، ويعده من ضمن الانحرافات، والتحولات السياقية التي تثير المتلقي[2].

وما إثارة المتلقي المقصودة إلا تلك الاستدعاءات الذهنية، والاستحضارات للألفاظ المناسبة، لتعويض تلك الألفاظ المسقطة التي استغنى عنها السياق اللغوي؛ للوصول إلى المستوى البلاغي المنشود في نص ما، وذلك من المنطقي أن يتكئ على الاحتمال كما أشار محمد عبد المطلب، لكنه في الوقت ذاته، يعد احتمالا مقيدا بالدليل الذي اتفق على ضرورة وجوده النحويون والبلاغيون على حد سواء، وذلك يتضح في الآيتين التاليتين من المتشابه اللفظي:

﴿قُولُواْ آمَنَّا بِاللّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾[البقرة/ ١٣٦]

---

[1] البلاغة العربية قراءة أخرى، محمد عبد المطلب، ص٢١٧.

[2] بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل، ص٨٣.

﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران/٨٤]

يلحظ القارئ ذلك التشابه بين الآيتين في الألفاظ، والمنعم للنظر يجد الاختلاف في عدد من الألفاظ، ومن ضمنه حذف وذكر، وقع في لفظ " ما أوتي النبيون" في سورة البقرة، بينما أسقط لفظ "ما أوتي" من التركيب في سورة آل عمران، حيث جاء العطف للنبيين على موسى وعيسى بغير عطف الموصول "ما" والفعل "أوتي"، وللمتلقي أن يتساءل عن ذلك الإسقاط، أو الحذف في سورة آل عمران، وما الذي استوجبه؟ وبالمقابل ما الذي استوجب الذكر في سورة البقرة؟.

- **أثر السياق الذهني في الذكر**

يؤدي السياق الذهني دورا في تحليل الآيتين السابقتين، فالذهن بتعريف الجرجاني: "قوة للنفس تشمل الحواس الظاهرة، والباطنة معدة لاكتساب العلوم [ويقول أيضا في الذهن]، "هو الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر"[1]، ومن خلال الحواس الباطنة والتي أراها لا تخرج عن الملكات العقلية، بمعنى القدرة على الاستنباط والاستنتاج، وربط المعلومات بناء على العلاقات القائمة في ما بينها.

أشار المفسرون لذلك الموطن في التشابه بين الآيتين باهتمام سطحي، فلم يتطرق الزمخشري لذلك الأمر، على الرغم من تطرقه للقضايا الأخرى في التشابه بين الآيتين، في مثل "قولوا" و"قل" و"أنزل إلينا" و"أنزل علينا"، وكذلك فعل الرازي، بينما أشار بعض المفسرين المحدثين مثل الألوسي إلى أن "أوتي" تكرير للأولى في سورة البقرة، لكون المقصود بـــ "وما

[1] التعريفات، الشريف الجرجاني، ص١٠٨.

أوتي النبيون" "هي الكتب التي خصت من خصته منهم، أو ما يشمل ذلك من المعجزات، وهو تعميم بعد التخصيص، كيلا يخرج من الإيمان أحد من الأنبياء"[1]، بينما الأمر في سورة آل عمران عطف للنبيين على موسى وعيسى، وتغير الأسلوب؛ للعناية بشأن الكتابين(التوراة والإنجيل)، وخصص النبيان موسى وعيسى بالذكر، لما كان الكلام مع اليهود والنصارى[2]، وذلك ما لا تنكره الباحثة وإن لاحظت فيه شيئا من السطحية.

وأشار ابن عاشور إلى استخدام لفظ (أنزل) لبعض الشرائع، ولفظ (أوتي) للبعض الآخر تفننا؛ لتجنب إعادة اللفظ الواحد مرارا[3]، وذلك ما تراه الباحثة غير مسوغ، فقد جاء لفظ (أوتي) مكررا في آية سورة البقرة، ولم يتكرر في آية آل عمران.

وعلماء المتشابه اللفظي، كان لهم الاهتمام الأكبر بتلك القضية، حيث اعتمد الإسكافي في توضيح عدم التكرار للفظ (أوتي) في سورة آل عمران على السياق السابق للآية، حيث قوله تعالى "وإذ أخذ الله ميثاق النبيين ... " "فقد ذكر إيتاء الكتاب واكتفى به عن التكرير في الموضع الذي كرر فيه من سورة البقرة، وذلك على سبيل التوكيد"[4] إذن عدّ التكرير في سورة البقرة من قبيل التوكيد، الأمر الذي لم يستدع ذلك التأكيد في سورة آل عمران؛ لوجود لفظ الإيتاء في الآية السابقة في آل عمران (الآية ٨١)، وبالتالي الأمر في الذكر والحذف لا يخرج عن التكرير للتأكيد، فالتأكيد قد يكون حتى لا يخرج أمر وجوب الإيمان على المكلفين بكل الأنبياء – كما أشار الألوسي–.

---

[1] روح المعاني، الألوسي، مج١، ص٣٩٣

[2] المصدر نفسه، مج٢، ص٢٠٧.

[3] التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج١، الدار التونسية، ١٩٨٤ ص٧٣٩.

[4] درة التنزيل، الإسكافي، ص٣٦.

وذلك ما تراه الباحثة منسجما مع غرض الرغبة في التقرير، والإيضاح الذي يكون في الذكر، فهناك ألفاظ يحرص المتكلم على إبرازها، وإشاعتها في جو كلامه؛ لأنها أشد التصاقا وتعلقا بالنفس، ولكن الأمر هنا لم يكن لتعلق النفس بتلك الألفاظ، وإنما للتأكيد على أمر الإيمان بجميع الرسل، بينما الأمر لم يتطلب ذلك في سورة آل عمران؛ لأن اللفظ سبق ذكره في السياق السابق من الآية ٨١، وبالتالي لا حاجة لذلك التأكيد فهو حاصل لا محالة.

أما الغرناطي وإن لم يخرج عن غرض التأكيد في تأويله للذكر والحذف، فإنه ربط أمر الذكر في سورة البقرة بمسألة السياق في الآية نفسها، فكون الآية بدأت بالأمر للرسل والمؤمنين ناسبه تأكيد ذكر الإنزال على النبيين؛ لأن المؤمنين لا يفرقون بين أحد منهم، بينما فرق غيرهم فناسب حالهم، وسجل إيمانهم بالجميع تأكيد مقالهم، وتثبيت اعتقادهم فقالوا : "وما أوتي النبيون من ربهم"، ولما كان الأمر في سورة آل عمران "ببادي الخطاب من قوله "قل" خاصا به [أي الرسول صلى الله عليه و سلم]، وبعد ذلك وقع التعميم، ناسبه عدم التأكيد؛ لتنزه الرسول – صلى الله عليه وسلم– حالا ومقاما عن التفريق بين أحد من الرسل"[1].

إذن فالتأكيد كان غرض الذكر عند العالمين، وفي السياق الذي لم يتطلب ذلك كان الحذف للفظة ذاتها؛ لأن التأكيد يفهم ضمنا ولا حاجة لتجسيده بلفظ، و لم يخرج الكرماني عما ذُكر عند بعض المفسرين فقال: "وزاد في هذه السورة "وما أوتي" وحذف من آل عمران؛ لأنه في آل عمران قد تقدم ذكر الأنبياء حيث قال: "وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب

---

[1] ملاك التأويل، الغرناطي، ج١، ص٢٤٠.

وحكمة"[1]، وأظنه قصد أن الأمر في آل عمران ابتعاد عن تكرير اللفظ الذي ذكر في الآية ٨١ والذي أخذ به الألوسي في ما بعد.

والباحثة كذلك لن تهمل سياق الآية والسياق السابق للآيتين، بل والسياق اللاحق لتصل إلى أمر لمحته في نصي الآيتين، يعتمد على ربط العلاقات الذهنية بين ألفاظ السياقات.

أولا: يلحظ في السياقات السابقة للآية ١٣٦ ما يشير إلى الدين بوصفه شريعة ومنهجاً، وليس كتابا منزلاً، وذلك ما جعل لفظ "ما أنزل إلينا" والتعدي بإلى أولى في الآية، وذلك نلمحه في ما أشار إليه الكرماني في قوله: "والخطاب في هذه السورة لهذه الأمة؛ لقوله تعالى: "قولوا" فلم يصح إلا "إلى" و"على" مختص بجانب الفوق، وهو مختص بالأنبياء؛ لأن الكتب منزلة عليهم، لا شركة للأمة فيها"[2]، فما الذي تكون الأمة شركة فيه مع الأنبياء؟ إنه المنهج والشريعة، التي تتطلب أن يطبقها الأنبياء، وأتباعهم، ويقول الألوسي في تفسيره الآية ١٣٦ من سورة البقرة "... كما صح تعبدنا بتفاصيل القرآن، ودخولنا تحت أحكامه نسبة نزوله إلينا"[3]، فالأحكام التي قصدها الألوسي هي المنهج والشريعة المتبعة.

ثانيا: ما جاء في الآية١٣٠ "بل ملة إبراهيم" يشير إلى ذلك سمير استيتية فيقول "ملة إبراهيم هي شرعه ومنهاجه"[4]، و"أنزل إلينا" يناسبه قصد الملة بمعناها المنهج والشريعة، فالمنهج والشريعة، تنزل بقصد التطبيق من خلال الوصول إلى أتباع الرسل، وفي ذلك ينقل الرازي عن الحسن والقاضي في لفظ "أنزل إلينا أنه "... يتناول جميع المكلفين أعني النبي –

---

[1] البرهان في توجيه متشابه القرآن، الكرماني، ص٢١.

[2] المصدر نفسه، ص٢١.

[3] روح المعاني، الألوسي، مج١، ص٣٩٢.

[4] في رياض القرآن، سمير استيتية، ص٣٩٩.

صلى الله عليه وسلم- وأمته"، ويستدل على ذلك بأن "خطاب "قولوا" خطاب عام، فيتناول الكل، والثاني بأن الرسول أمر من قبل "قل بل ملة إبراهيم"[1]، ويقول ابن عاشور في تفسيره "ما أنزل إلينا": "... والمعنى أنا آمنا بأن الله أنزل تلك الشرائع، وهذا لا ينافي أن بعضها نسخ بعضاً"[2]ويقول أيضا في تفسير الآية ١٣٦ أنها جاءت "لتفصيل كيفية هاته الملة بعد أن أجمل ذلك في قوله "بل ملة إبراهيم حنيفا"[3] [البقرة/١٣٠].

إذن فالملاحظ أن الآيات السابقة تطرقت للملل بمعنى المنهج والشريعة، و القصد من الشرائع -كما أشرنا- التطبيق، ولا يقوم بالتطبيق إلا الأتباع المكلفون، فالسياق الذهني يقول: ما أنزل إلينا من منهج وشريعة، وما أنزل إلى إبراهيم من منهج وشريعة، و تكرار لفظ أنزل هنا، أراه يعني المماثلة التامة بين ما أنزل إلى الأمة الإسلامية من منهج وشريعة، وما أنزل إلى إبراهيم من منهج وشريعة، بدليل ما سبق من آيات تشير إلى أن إبراهيم كان مسلما، وملته كانت الإسلام.

ثالثا: لما كان القصد الملة بمعناها الشريعة والمنهج، كان لا بد من استقلال موسى وعيسى بجملة منفصلة، تشير إلى منهجيهما وشريعتيهما المتماثلتين إلى حد كبير، و اللتان تشتركان مع ملة إبراهيم بالتوحيد الذي حرفه اليهود والنصارى، فخالفوا بذلك ملة إبراهيم وملة المسلمين، يقول تعالى: "ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين"، فما خالف فيه اليهود والنصارى "ملة إبراهيم"؛ أدخلهم في الشرك.

---

[1] التفسير الكبير، الفخر الرازي، مج٢، ص٧٥.

[2] التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج١، ص٧٣٩.

[3] المصدر نفسه، ج١، ص٧٣٨.

فالقصد في السياقات السابقة للآية ١٣٦ وما جاء في الآية نفسها الملل، والعطف بين موسى وعيسى بالواو، يعني اشتراكهما بالحكم المقدر ذهنيا بدليل عقلي، يقول: إنه لا يمكن أن يُؤمر المكلفون بالإيمان بما أوتي موسى وعيسى بعد تحريفه، بل ما أوتي موسى من شريعة و منهج على أصله قبل التحريف، وضمنا يقدر، وما أوتي عيسى من شريعة و منهج على أصله قبل التحريف.

ويبين الألوسي في إفراد هذين النبيين بالذكر، وعدم إدراجهما في الموصول السابق "وما أنزل إلى إبراهيم ..." لأن القصد أن التوراة والإنجيل تعرضتا للتحريف، فبين طريق الإيمان بهما فالكتابان منزلان إلى موسى وعيسى بالفعل، وليس بالتعبد مثل المنزل إلى الأنبياء سابقي الذكر[1].

رابعا: ترى الباحثة أن اشتراك هذين النبيين في الحكم، تضمن اشتراك أتباعهما في حكم آخر هو التحريف، فلو لم يكرر لفظ "ما أوتي" قبل النبيين لاشترك النبيون في ذات الحكم مع موسى وعيسى (الإيمان بما أوتوا على الأصل قبل التحريف)، وبالتالي الحكم الضمني باتهام جميع أتباع الأنبياء بالتحريف لشرائع الله، وذلك غير صحيح، فبفصل موسى وعيسى عن النبيين مع تكرير اللفظ "ما أوتي" أُخرج أتباع الأنبياء جميعا من حكم التحريف لشرائع الله، و أُلزم التحريف لأتباع موسى وعيسى، فحين يأتي للمتلقي التركيب "وما أوتي النبيون" سيتجه الذهن إلى اشتراك النبيين في الحكم مع موسى وعيسى (الإيمان بما أوتوا) نظرا لتكرار اللفظ ذاته"أوتي"، وكون تلك الشرائع منسوخة لا يناقض الإيمان بها، ويقول الرازي: "فإن قيل:

---

[1] روح المعاني، الألوسي، مج١، ص٣٩٢.

كيف يجوز الإيمان بإبراهيم، وموسى وعيسى مع القول بأن شرائعهم منسوخة، قلنا نحن نؤمن بأن كل تلك الشرائع كان حقا في زمانه، فلا يلزم من المناقضة"[1].

ولكن الحكم الضمني على الأتباع سيختلف، وذلك ما قصده محمد خطابي حين علق على رأيي الباحثين هالداي و رقية حسن بقوله: "... بينما علاقة الحذف لا تخلف أثرا ... إذ لا يحل محل المحذوف أي شيء، ومن ثم نجد في الجملة الثانية فراغا بنيويا يهتدي القارئ إلى ملئه اعتمادا على ما ورد في الجملة الأولى، أو النص السابق"[2]، فلو قلنا أوتي موسى وعيسى والنبيون سيتكون فراغا بنيويا قبل النبيين، نستدل عليه مما جاء في جملة أوتي موسى (قبل تحريفه) وما أوتي عيسى (قبل تحريفه) ويتبعه وما أوتي النبيون(قبل تحريفه)، وبالتالي إدخال أتباع النبيين بحكم التحريف.

ومن هنا أصبح لا بد من فصل بين موسى وعيسى، بوصفهما نبيين ملتاهما تعرضتا للتحريف عن باقي ملل الأنبياء الذين لا يصح تعميم اتهام أتباعهم بالتحريف، كما فعل أتباع موسى وعيسى، وهنا تبرز أهمية الذكر بصورة التكرير للفظ "ما أوتي"، وهو ما ينسجم مع غرض عدم حدوث اللبس، فإذا أوقعنا الحذف في اللبس، فالذكر أولى فتكرار "ما أوتي"، سيجعل الذهن يبتعد عن تقدير مشابه للتقدير السابق، بل ويتجه اتجاه التساؤل عن تكرار اللفظ للفصل بين هذين النبيين، وباقي النبيين، فكان تكرار اللفظ "ما أوتي" إشراكاً للأنبياء بالحكم مع موسى وعيسى، بوجوب الإيمان بما أوتوا جميعا، وإخراج لأتباع الأنبياء من الحكم الضمني "(التحريف) المترتب على تقدير محذوف ذهني، وذلك يتضح من خلال الجدول التالي:

---

[1] التفسير الكبير، الفخر الرازي، مج٢، ص٧٥.

[2] لسانيات النص، محمد خطابي، ص٢١.

السياق اللفظي	ما أوتي موسى وعيسى(شراكة بالحكم)	و ما أوتي النبيون (شراكة مع النبيين بما أوتوا فقط)
السياق الذهني	على أصله قبل التحريف	لم يحرف
السياق الضمني(الاستنتاج)	الحكم على الأتباع بالتحريف	خروج الأتباع من حكم التحريف

- أثر السياق الذهني في الحذف

ما الذي اختلف في سورة آل عمران حتى يحذف لفظ (ما أوتي)، ويُعْطَف النبيون عطف إفراد على موسى وعيسى؟.

أولا: الملاحظ في السياق السابق للآية ٨٤ في سورة آل عمران أن محور الحديث هو الكتب السموية السابقة، دون ذكر للأنبياء بتفصيل شريعتهم، وإنما المساواة بين ما أنزل عليهم جميعا، ويقول الكرماني: "وعلى" مختص بجانب الفوق، وهو مختص بالأنبياء؛ لأن الكتب منزلة عليهم، لا شركة للأمة فيها"[1]، فلنا أن نقول: إن القصد من التعدي بعلى هو ما ذكره الكرماني والمتعلق بالكتب التي لا تنزل مباشرة إلا على الأنبياء، أما الأتباع فالإنزال إليهم كما أشرنا سابقا يقصد به الشرائع؛ لأنهم يشاركون النبيين فيها بالتطبيق، فلا خصوصية ولا تفضيل بين الكتب السابقة للقرآن، وأفضلية القرآن إنما تكون بشموليته، وعموميته للناس كافة، وحفظه على مر العصور، وأنه خاتم الكتب، وشامل مكمل لما سبقه من كتب، وهو معجزة بحد ذاته، أما المصدر فواحد للكتب والشرائع.

[1] البرهان في توجيه متشابه القرآن، الكرماني، ص ٢١.

ثانيا: وهنا أيضا ميثاق النبيين بالإيمان بمحمد – صلى الله عليه وسلم– والمساواة بينهم جميعا في ذلك الميثاق، فلم يذكر السياق السابق رسلا بأسمائهم، فنستنتج أن جميع الأنبياء تساووا في ذلك، لتأتي الآية ٨٤ فتفصل في ذكر الرسل والأنبياء وتدعوا للإيمان بما أنزل على محمد – صلى الله عليه وسلم– فهو خاتم الرسل ورسالته تشمل تلك الرسالات جميعا، وهنا لا موجب لتكرار لفظ "ما أوتي" قبل النبيين، فالقصد أن كل الرسل تساووا في الميثاق، وتساووا بوجوب الإيمان بما أنزل إليهم سواء في التعبد أو بالفعل، وتساووا بالرسالات؛ أي كونهم مرسلين.

ولذلك كان الخطاب للرسول – صلى الله عليه وسلم– "قل آمنا بما أنزل علينا" وهو القرآن، وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط، والذي كان ممثلا بصحف إبراهيم، و ما أوتي موسى وعيسى والنبيون على اختلاف شرائعهم ودياناتهم.

فالقصد ما أوتي كل الأنبياء، إقرارا بنبوتهم، ويشير الرازي إلى أن نسخ الشرائع لا يقتضي نسخ النبوات[1]، ولم يكن القصد الملل والشرائع على أصلها قبل التحريف، بل القصد الإيمان بما أنزل على الأنبياء جميعا من قبل محمد –صلى الله عليه وسلم– كما سبق وآمن الرسل جميعهم بمحمد –صلى الله عليه وسلم–.

فاشتراك النبيين مع عيسى وموسى بالنبوة، وبالميثاق الذي أخذ عليهم جميعا للإيمان بمحمد صلى الله عليه و سلم– ساوى بينهم في الأحكام المترتبة على ذلك، وأهمها وجوب الإيمان بما أنزل عليهم جميعا، من قبل محمد صلى الله عليه وسلم وأمته أيضا، والنبيون متساوون في ما أنزل عليهم، كما تساووا في ما أخذ عليهم من مواثيق، ومتساوون بوجوب

---

[1] التفسير الكبير، الفخر الرازي، مج٤، ص١٠٩.

إيمان محمد – صلى الله عليه وسلم – وأمته بهم، ولا نفرق بين أحد منهم بوصفهم رسلاً آمنوا بمحمد –صلى الله عليه وسلم–، وأُنزِل عليهم كما أُنزِل على محمد –صلى الله عليه وسلم– فلو كرر لفظ ما أوتي قبل النبيين، لكان زيادة لا قصد منها، فالمعنى يصلنا من خلال التقدير المبني على السياق السابق، والخاص بالكتب والميثاق، والجدول التالي يبين ذلك:

السياق اللفظي	موسى وعيسى والنبيون (شراكة متساوية في الحكم)	ما أُنزِل علينا وما أُنزِل على إبراهيم ...
السياق الضمني	تساوٍ بما أُنزِل عليهم	إيمان بما أُنزِل إليهم(الكتب)
	تساوٍ بالميثاق	إيمان بمن أُخِذ عليهم الميثاق(الأنبياء)
	تساوٍ بوجوب الإيمان بهم	

نلحظ كيف لعبت السياقات الذهنية السابقة دورًا في الذكر لبعض الألفاظ، و حذفا للّفظ ذاته في نص مشابه في الألفاظ مختلف في سياقه.

- **الاستنتاج من خلال الاستدلال**

﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [التغابن/ ١٢]

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَوَلَّوْاْ عَنْهُ وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ﴾[الأنفال/٢٠]

تعتمد الباحثة التأويلات التي يمكن استنتاجها من خلال سياق الآية والسياق السابق، والتي تعتمد الاستنتاجات التي أشار فان دايك إلى أنها ناتجة عن الاستدلال "لا من خلال معرفتنا بالدلالات الوضعية المتفق عليها في اللغة، بل على معرفتنا بالعالم" وقد تكون تلك الاستنتاجات التصورية واسعة جدا في أي خطاب، فلا يوجد خطاب تام بالمعنى الحرفي

فالمعلومات في أي خطاب تخضع لعملية انتقاء لما يراه طرفا التخاطب ضروريًا للتواصل، وبالتالي، ما يدخل فقط تحت فئة المعلومات المتضمنة هو ما يكون ضروريا للفرد للتأويل للجمل المندرجة تحت اللزوم[1].

لم تجد الباحثة هاتين الآيتين في كتب المتشابه اللفظي، وكذلك لم تجد من المفسرين من أشار إلى ذلك التشابه بين العبارتين "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول" [التغابن/١٢]، و "أطيعوا الله ورسوله" [الأنفال/٢٠]، والسبب كثرة النصوص التي تحض على الطاعة لله ورسوله، بسياقات مختلفة، وبالتالي التشابه بين آيات عديدة وليس آيتين، أو عدد قليل من الآيات.

وذلك ما جعل الباحثة تحاول استنتاج الاختلاف بين العبارتين بالحذف والذكر في الآيتين للفعل أطيعوا، و من خلال التحليل دون اللجوء إلى آراء العلماء السابقين في العبارتين مباشرة، و إنما تأخذ من أقوالهم ما ستوظفه في ذلك التحليل، ومما تلحظه الباحثة في نصي الآيتين أن الذكر تمثل في التكرار للفظ الفعل (أطيعوا).

وقد جاء عند إلهام أبو غزالة أن التكرار يكون بإعادةٍ مباشرة للعناصر؛ أي أن الواقعة الأصلية تقع مرة أخرى دون أي إضافات، و تعد التكرار المعجمي؛ أي إعادة الكلمات أو التعبيرات نفسها أكثر أنواع التكرار بروزا، ويُستَنكَر التكرار بغير طائل أو مسوّغ له، لكنه في العادة يكون لأسباب منها تقرير وجهة نظر وتوكيدها، كما في الآيتين "كلا سوف يعلمون،

---

[1] انظر النص والسياق، فان دايك، ص٥٨-٦١.

ثم كلا سوف يعلمون"[1]. ومن هنا نرى أن التكرار المتمثل لذكر بعض الألفاظ في نص، وعدم ذكرها في نص مشابه من القرآن الكريم ليس عبثا، أو من غير طائل.

أولا: ربط الرازي بين الآية ٢٠ وبين الآيات في بداية سورة الأنفال، فبين أن الكلام لما كان في الجهاد من بداية السورة، جاءت عبارة "وأنتم تسمعون"، تعني تسمعون الدعوة إلى الجهاد، والجهاد يتضمن المخاطرة بالنفس والفوز بالمال، ولما كانت المخاطرة بالنفس شديدة على كل إنسان، وكذلك تَرْك المال بعد الحصول عليه شديد على النفس؛ لذلك "بالغ الله عز وجل في التأديب في هذا الباب، فقال " أطيعوا الله ورسوله" في الإجابة إلى الجهاد، وفي الإجابة إلى ترك المال" إذا أمر الله رسوله بتركه، إشارة إلى الآية "قل الأنفال لله والرسول"[2] [الأنفال/١].

والباحثة بدورها تقول: إن المبالغة في التأديب تقتضي الأمر بطاعة واحدة مشتركة بين الله ورسوله، تعظيما لشأن رسوله الكريم الذي لا ينطق عن الهوى، وتشديدا لأمر الطاعة الذي كان في أمرين شديدين على النفس، ولزيادة توحيد الأمر بين لفظ الجلالة والرسول، لم يقل الرسول باللام العهدية، وإنما عرف الرسول بالإضافة لضمير الملكية العائد على لفظ الجلالة، فالرسول بما يصدر من أوامر، مبلغ عن ربه، يقول الزمخشري: "والضمير في عنه- [ولا تَوَلَّوا عنه]- لرسول الله – صلى الله عليه وسلم- لأن المعنى و أطيعوا رسولَ الله كقوله:

[1] أنظر مدخل إلى علم لغة النص، إلهام أبو غزالة، علي خليل حمد، ط٢،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩، ص٨١ – ٨٢.

[2] التفسير الكبير، الفخر الرازي. مج٨، ص١١٥.

"وَاللّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ إِن كَانُواْ مُؤْمِنِينَ" [التوبة/٦٢]، ولأن طاعة الرسول وطاعة الله شيء واحد، "فَمَن يطع الرسول فقد أطاع الله"، فكأن رجوع الضمير إلى أحدهما كرجوعه إليهما"[1].

ويقول الشعراوي: "والملحظ الجميل أنه سبحانه لم يقل: ولا تَوَلَّوا عنهما قياسًا بالأسلوب البشري، لكنه قال: "ولا تَوَلَّوا عنه"؛ أي أنه سبحانه وتعالى قد وحَّد الكلامَ في أمرين اثنين: طاعة الله وطاعة الرسول، ولأن الرسول مبلِّغ عن الله فلا تقسيم بين الطاعتين، لأن طاعة الرسول هي طاعة الله"[2]؛ ولأن ما سبق بما يتعلق بالجهاد، وترك المال شيء شديد على النفس، احتاج الأمر الممثِّل للطاعة، أن يكون بفعل الأمر الموحَّد للطاعتين طاعة الله، وطاعة رسوله.

وذلك دليل عقلي قائم على ربط العلاقات، يستنتجه المتلقي من خلال الإدراك الذهني القائم في شدة الجهاد على النفس، وشدة البعد عن المال بعد الحصول عليه، وبين توحيد الأمر بالطاعة لله والرسول، وما يتضمنه من تشديدٍ لأمر الطاعة، فلنا أن نربط بيْن ما تضمنته السياقات السابقة، والمتعلقة بالجهاد والغنائم في قوله تعالى: "قُلِ الأَنفَالُ لِلّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُواْ اللّهَ وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بِيْنِكُمْ وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ" [الأنفال/١]، وبيْن أمر الطاعة الموحَّد بين الله ورسوله؛ حتى لا يكون الفصل موحيًا ببعض التهاون في الأمر، وفي النهي الذي تبع أمر الطاعة دليل آخر، والمتضمن للتحذير، فمن الإدراك الذهني أن النهي عادة يكون نهيا عما لا يستحب الوقوع فيه، وبالتالي هو ضمنًا يحمل معنى التحذير من الوقوع في أمرٍ غير مستحب، والتحضيض على العمل بضده، إذن التحذير من شيء يقابله التشديد على شيء مستحَب.

---

[1] الكشاف، الزمخشري، ج٢، ص١٠٩.

[2] تفسير الشعراوي، مج٨، ص٤٦٢٨.

وعليه فمخالفة الرسول مخالفة توجَّه مباشرة لله، وهو الشيء القبيح غير المستحَب بدليل قوله "ولا تولوا عنه"، ويقول القرطبي: "قوله تعالى "ولا تولوا عنه" التَّولِّي الإعراض وقال عنه، ولم يقل عنهما لأن طاعة الرسول طاعته، وهو كقوله تعالى: والله ورسوله أحق أن ينصروه"[1]، ويذكر "الألوسي" في عودة الضمير على محمد – صلى الله عليه وسلم- "تولوا عنه" "فكأنّ الراجع إليه كالراجع إلى الله تعالى"[2].

وبالتالي نقول: إن السياق السابق بما يتعلق بالجهاد بالنفس، وترك الغنائم لله ورسوله، وما يتضمن ذلك من شدائد على النفس البشرية، تطلب أن يكون الأمر بالطاعة للرسول، لا ينفصل عن الطاعة لله، فلا مكان هنا لتكرير الفعل، فالمعطوف والمعطوف عليه اشتركا بالحكم (المفعولية لفعل الأمر بالطاعة)؛ مما أعطى الأمر قوةً وحزمًا بدليل السياق اللاحق، "ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون"، حيث النهي بما تضمنه من معنى التحذير والتهديد، فسياق يتلوا الأمر بالطاعة لله معطوفا عليه الرسول، واشتراك لفظ الجلالة والرسول بحكم واحد (طاعتهما)، يناسبه تضمن التحذير لمن لا ينفِّذ ذلك الأمر، فلا مسوِّغ لتكرير الفعل بعد ما قيل من أدلة عقلية تشير إلى التشديد في أمر الطاعة، مما استدعى عطف محمد – صلى الله عليه وسلم- على لفظ الجلالة بوصفه مفرداً على مفرد، وبدليل لفظي في النهي الخارج إلى التحذير.

ثانيا: في قوله "وأنتم تسمعون" مجرد السماع عند ابن عاشور يقتضي عدم التولي، فيقول في الآية ٤٦ من سورة النساء "و يقولون سمعنا وعصينا" و إنما يقولون سمعنا لقصد

---

[1] الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج٩، ص٤٨١.

[2] روح المعاني، الألوسي، مج٤، ص١٧٥.

إيهام الانتفاع بما سمعوا؛ لأن السمع يكنى به عن الانتفاع بالسموع"[1] وكذلك يرى الشعراوي "أن الأذن أول وسيلة للإدراكات"[2]، والباحثة ترى في ذلك كله قرائن عقلية في توحيد أمر الطاعة بين الله ورسوله، ذلك حتى لا يفرق المتلقي للأمر بين طاعة الله القادر على إجباره قسرا على طاعته، وبين طاعة رسوله الذي لا يملك القدرة على إجبار المتلقي لأمر الطاعة على الطاعة القسرية، ولكنه مبلغ لأمر من يستطيع إجباره على الطاعة، وبالتالي يكون التولي عن ذلك الأمر مستحقاً لذلك التحذير المتضمن في النهي، ويتضح ذلك في الجدول التالي:

السياق السابق	سياق الآية	السياق اللاحق
الجهاد بالنفس و ترك الغنائم وكلاهما أمران ثقيلان على النفس البشرية	**ناسب السياق السابق في تشديد أمر الطاعة بتوحيد أمر الطاعة لله و رسوله**	**النهي يتضمن التحذير من مخالفة الأمر المشدد بتوحيد أمر الطاعة بين الله ورسوله**

بينما اختلف الأمر في سورة التغابن، فجاء الفصل بين طاعة الله، وطاعة الرسول بتكرار الفعل أطيعوا، وتحول التركيب إلى عطف جملة على جملة، وبالتالي الفصل بين الطاعتين، وعدم التوحيد كما يظهر، و لم تعد لفظة (رسول) متصلة بضمير يعود على لفظ الجلالة، وذلك ليس للتقليل من شأنه – صلى الله عليه وسلم- لكن ظروف السياق اختلفت.

أولا: لم يعد في السياق ما يشير إلى مشقة على النفس البشرية، بل أصبح الأمر فيه اختيار بدليل قوله تعالى، "فإن توليتم فإنما على رسولنا البلاغ المبين" [التغابن/١٢]؛ أي لكم بين

---

[1] انظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج٩، ص٦٠.

[2] تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، مج٨، ص٤٦٣٠.

الخيارين من (الطاعة والتولي)، ويقول الزمخشري "، فلا عليه إذا توليتم، لأنه لم يكتب عليه طاعتكم، إنما كتب عليه أن يبلّغ ويبيّن فحسب"[1] أي لن تضروه شيئا إن اخترتم التولي.

و"إن" كما تقدم في الفصل الأول من الرسالة تحتمل الشك في تحقُّق الفعل، أو عدم تَحقُّقه، يقول ابن يعيش في "إن": "إن في الجزاء مبهمة لا تُستَعمل إلا في ما كان مشكوكًا في وجوده؛ ولذلك كان بالأفعال المستقبلة؛ لأن الأفعال المستقبلة قد توجد، وقد لا توجد"[2] وذلك يعطي مساحة الخيار في إنجاز الفعل "التولي"، أو عدم إنجازه[3]، فلفظ غير مؤكد التحقق، ما ينطوي تحته يكون في سياق الشك وعدم التحقق، وهو الخيار الثاني (التولي).

ولما كانت الطاعة هي القصد المنشود في الاختيار (للتحضيض على فعله) في سياق "إن"، كان لابد من تأكيدها بتكرير اللفظ (أطيعوا)، و بالتالي ذكر فعل الأمر مرتين لمضمون واحد، هو طاعة الله، فطاعة الله لا تختلف عن طاعة الرسول، فمن أطاع الرسول، فقد أطاع الله، والسياق الذهني المحذوف يقول: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول، (أو تولوا)، فإن توليتم أي إن اخترتم التولي ... حيث دلت جملة القصر "إنما على رسولنا البلاغ المبين" على المحذوف ذهنيا، وهو يتعلق بالخيار غير المرغوب فيه (التولي)، بما تتضمنه من الإشارة إلى سياق محذوف أيضا يتعلق بالنتيجة "فلن تضروا الرسول شيئا"، والأمر يتضح من خلال المثال التالي – ولله المثل الأعلى–.

---

[1] الكشاف، الزمخشري، ج٤، ص٤٦٧.

[2] شرح المفصل، يعيش بن علي بن يعيش، ج٩، عالم الكتب، بيروت/ القاهرة، دت، ص٤.

ملاحظة: [تعليقا على استخدام "و قد لا توجد" في عبارة ابن يعيش أشار العلماء إلى عدم جواز الفصل بين قد والفعل المضارع].

[3] انظر الفصل الثاني، ص٩١.

فحين يُعرض شيئان للخَيار في أي أمر دُنيوي، يؤكِّد المُخيِّر على الأمر الذي يقصده ويميل إلى أن يقع الخيار عليه، كأن تقول: (اختر بين الدراسة في الجامعة، الدراسة في الجامعة التي ستوافر لك فرصا أوسع في مجال العمل، بل و مكانة أفضل في المجتمع ....، أو الدراسة في المعهد)؛ فلأن العارض لأمر الدراسة يطلب في نفسه أن يختار الطالب الجامعة، يكرر لفظ ذلك الاختيار غير مرة بتنغيمٍ مختلفٍ وتفصيلٍ وشرحٍ أوفى، و لما كان الأمر بالطاعة هو القصد عند الباري في أن يقع اختيار المؤمن عليه، كُرِّر أمرُ الطاعة غير مرة بلفظين مختلفين (مرة لله، ومرة للرسول)؛ و المضمون في الطاعة واحد، ويرى الألوسي أن تكرير الأمر للتأكيد، والإيذان بالفرق بين الإطاعتين في الكيفية[1]، وأراه موفقا في مسألة التأكيد فبتكرير لفظ الفعل أطيعوا يشير إلى التأكيد، كما اتضح لنا.

واتصال لفظ الرسول بضمير المتكلم على لسانه جل شأنه، رفعًا وتعظيمًا لشأنه – صلى الله عليه وسلم- بما شابه اتصال رسول بضمير الملكية (الغائب) العائد عليه – جل وعلا- في الأنفال، في قوله "و رسوله"، ويقول الألوسي في ذلك: "و إظهار الرسول مضافا إلى نون العظمة في مقام إضماره لتشريفه عليه الصلاة والسلام"[2].

---

[1] روح المعاني، الألوسي، مج٩، ص٣٢٠.

[2] المصدر نفسه، مج٩، ص٣٢٠.

ويتضح الأمر في الجدول التالي:

الأمران المعروضان للخيار	الأمر المرغوب	الأمر غير المرغوب	التأكيد على الأمر المرغوب	التشكيك في الأمر غير المرغوب
الطاعة لله	أمر الطاعة لله	التولي	بأمر الطاعة للرسول	بوضع التولي في سياق الشك وعدم التحقق
التولي				

إذن فتكرير لفظ فعل الأمر بالطاعة، جاء قرينة دالة على التحضيض أو الحث على اختيار أمر الطاعة لله، وهو من أهداف الذكر في كثير من السياقات، حيث الرغبة في التقرير والإيضاح، كما بين محمد أبو موسى فهناك ألفاظ يحرص المتكلم على إبرازها، وإشاعتها في جو كلامه؛ لأنها أشد التصاقا، وتعلقا بالنفس فطاعة الله، وطاعة الرسول في سياق موجه للمؤمنين، هي ألفاظ تعلق بالنفس وتقر فيها، وأيضا لو حذف لفظ الطاعة، ولم يكرر ستضعف القرينة الدالة على القصد من التكرير، وهو كما أشرنا التأكيد على خيار الطاعة، فإن وقع الحذف، ولم يكن هناك مُقتضى للعدول؛ أي إن لم تتوافر القرينة الدالة على المحذوف، فالذكر أولى[1].

وعلى هذا كان تكرير اللفظ لأمر الطاعة توجيهًا ضمنيًا لاختيار المؤمن للطاعة؛ أي تكرير شيء لتحضيض المتلقي على اختياره، ووضع نقيض ذلك الشيء (التولي) في سياق الشك، لإبعاد المتلقي عن اختياره، فقال تعالى "فإن توليتم"، وذلك من خلال معلومات متاحة للتأويل بناء على الاستدلال والاستنتاج.

[1] انظر خصائص التراكيب، محمد أبوا موسى، ص١٨١.

المبحث الثالث:أثر السياق السابق في الذكر والحذف

عد البلاغيون السياق من أهم أسباب الكشف عن المحذوف، بل وتَنَبَّه الزركشيُّ إلى ذلك، فربطها بالدليل العقلي، فيقول قاصدا الأدلة العقلية: "ومنها أن يدل العقل على أصل الحذف، وتدل عادة الناس على تعيين المحذوف كقوله تعالى: "فذلكن الذي لمتنني فيه" [يوسف/٣٢] فإن يوسف عليه السلام ليس ظرفا لِلَوْمِهِنَّ، فتعيَّن أن يكون غيره، فقد دل العقل على أصل الحذف، ثم يجوز أن يكون الظرف حبه، بدليل "شغفها حبا" [يوسف/٣٠] أو مراودته بدليل "تراود فتاها" [يوسف/ ٣٠] "[١].

فمن الواضح أن تحديد وجود الحذف من عدمه كان عقليًّا بحتًا، من خلال إقرار العقل أنه لا يمكن اعتبار يوسف ظرفا، لاستخدام تركيب "فيه" في السياق اللغوي، بحيث يكون الضمير عائداً على يوسف، وبذلك فلا بد من وجود محذوف تقتضي العادة تحديده عند الناس، والعادة كما نلحظ عند الزركشي، اعتمدت على السياق في تقدير ذلك المحذوف الذي يجب أن يكون ظرفا، ليعود عليه الضمير، وفي سياق الآيات أمران، يناسبهما ذلك وهما "حبه" فيكون التقدير (لمتنني في حبه) أو "مراودته" فيكون التقدير (لمتنني في مراودته) وبذلك يكون الزركشي قد ربط بين السياق اللغوي، والدليل العقلي في تقدير المحذوف الذهني.

وأشار أحمد أبو دلو إلى الحذف كونه افتراضاً لعنصر غير ظاهر في النص، يعتمد المتلقي في تقديره على سياقات سابقة مرتبطة به[٢]، فذلك العنصر غير الظاهر هو العنصر المسقط من النص أو المحذوف، الأمر الذي يقودنا لمسألة القرائن الدالة على المحذوف.

---

[١] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج٣، ص١٠٩.

[٢] تحليل الخطاب الجدلي في القرآن، دراسة في لسانيات النص، أحمد أبو دلو، ص٣٩.

- أثر القرائن اللفظية للسياق السابق في الذكر

﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ [الحج/٢٢]

﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ [السجدة/٢٠]

كان السياق اللفظي عاملًا مشتركًا بين المفسرين في تفسير هاتين الآيتين، كما كان عاملا مشتركا بين علماء المتشابه اللفظي في بيان مواطن الاختلاف بين الآيتين، على الرغم من تشابه الألفاظ. ومن مواطن ذلك الاختلاف الحذف والذكر للفظ "من غم"، فمتى يصبح الذكر أبلغ من الحذف؟ يقول الجرجاني " وقد يتفق في بعضه أن يكون إظهار المفعول هو الأحسن وذلك نحو قول الشاعر:

ولو شئت أن أبكي دما لبكيته عليه ولكن ساحة الصبر أوسع

فعلى قياس قوله تعالى: "وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى" [الأنعام/ ٣٥]، الأحرى أن يقول لو شئت بكيت دما، لكنه عدل عن ذلك إلى طريقة لا حذف فيها؛ لأن هذا الموضع الأحسن فيه الإظهار "وسبب حسنه أنه كأنه بدع عجيب"، فمن العجب أن يشاء الإنسان أن يبكي دما، وبذلك فالأولى "أن يصرح بذكره ؛ ليقرره في نفس السامع ويؤنسه به"[١]، و في ما يذكر الحبيب شبيل" الإبداع لا ينشأ من وضوح المعنى وقربه، وإنما على العكس من ذلك، هو نتيجة صناعة للكلام تنحو به منحى الإغراب، وكل غريب يدعو إلى التأمل حتى يُفهم ويُعجب به"[٢]

---

[١] انظر دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص ١٢٦- ١٢٧.

[٢] صناعة المعنى وتأويل النص،أعمال ندوة في قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة تونس،١٩٩٢، من النص إلى سلطة التأويل، الحبيب شبيل، ص٤٥١- ٤٥٢.

إذن فالأمر يتعلق بالوصول للمستوى الأعلى من البلاغة والفصاحة، ولكن الوصول إلى ذلك المستوى ينبغي ألّا يكون على حساب المعنى، فإن لم يستطع المتلقي فك رموز الرسالة اللغوية بما يؤدي القصد والهدف، فذلك سيفقد اللغة وظيفتها الأساسية وهي التواصل، وعليه فلا يمكن للمتلقي أن يصل للهدف المقصود من الكلام الذي وقع فيه الحذف، إلا من خلال التقدير المعتَمِد على إشارات، أو أدلة متمثلة في السياق بشقيه السياق اللغوي، وسياق الحال، وهي ما أطلق عليها شروط الحذف، وإلا فإن الذكر أولى من الحذف، ومن هنا نرى ما قاله علماء المتشابه اللفظي في هاتين الآيتين:

يرأى الإسكافي أن السياق السابق للآية في سورة الحج بما تضمنه من وصف لأحوال أهل النار كان له دور في الذكر للفظ "من غم" قال تعالى: "هَٰذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ يُصَبُّ مِن فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ ، يُصْهَرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ ، وَلَهُم مَّقَامِعُ مِنْ حَدِيدٍ" [الحج/ ١٩- ٢٠- ٢١]، آخذا برأي المفسرين في توضيحهم أن النار تحيط بهم كإحاطة الثياب للجسد، بدليل لفظ (قطعت لهم ثياب) بقراءتيها مخففة ومشددة، و ممن أشار إلى ذلك الزمخشري، حيث قال: "... كأن الله تعالى يقدر لهم نيرانا على مقادير جثثهم، يشتمل عليهم، كما تقطع الثياب الملبوسة"[١].

ثم تخصص الرؤوس بصب الماء المغلي عليها، فيكون له مفعول صهر الباطن والجوف من أجسادهم، كما تُصهر الجلود، و بذلك فالعذاب محيط بهم من جميع الجوانب؛ فصار يسد أنفاسهم، كما تَسُد الغمامة أنفاس البعير المغموم، ولا يجد الإسكافي أن الغم هنا بمعنى الهم والحزن، على الرغم من أن أصله كذلك لكن المقصود تغطية بالعذاب، وبما أن

---

[١] الكشاف، الزمخشري، ج٣، ص١٣٣.

ذلك الوصف لأحوال الكافرين سبق الآية ٢٢ في سورة الحج، كان لابد من الإشارة إلى أن ذلك العذاب، كان بمثابة الغمامة التي تسد منافسهم، فيحاولون الخلاص، و لكن الملائكة تعيدهم بمقامع[1] من حديد؛ ليبقوا في تلك الغمامة من العذاب.

بينما الآية في سورة السجدة "لم تشتمل على إحاطة العذاب فلا ذكر للثياب من النار وصب الحميم، وإذابة الشحوم، فلما لم يتقدّم ذِكرُ ما يطيف بهم ويغمهم، و يصير كما يسد مخارج أنفاسهم، لم يذكر أنهم يحاولون الخروج من أجل الغم، الذي اقتضت الآية في الحج ذكره"[2].

وباعتماد الإسكافي على السياق اللفظي من الآيات السابقة، يتمثل الدليل أو القرينة اللفظية للإشارة لما يجب ذكره في موضع، وحذفه في موضع آخر، فعند ورود الدليل اللفظي في وصف حال الكافرين في النار، وتشبيهه بالثوب المحيط بالجسد، يتوجب ذكر الغم الممثل لحجز الأنفاس، ومنعها في سورة الحج، بينما لا قرينة لفظية تشير بالتفصيل إلى وصف حال الكافرين، والنار تحيط بهم كالثياب في سورة السجدة، فمن المسوغ حذف اللفظ "من غم" لأنه يصبح لفظا لا مكان له، وزيادة لا فائدة منها، ولا مسوغ لوجودها.

ولم يخرج الغرناطي في ملاك التأويل عن ذلك التعليل في الذكر والحذف، مضيفا الهدف الذي لأجله كان الحذف وهو الإيجاز، حيث يقول: "إن زيادة قوله: "من غم" في الآية الأولى [يقصد آية الحج] مناسب لما ورد قبله وبعده من تفصيل الجزاء في الطرفين، بعد ذكر الحالين من نعيم أو عذاب ... ففصّل حال هؤلاء [يقصد حال الكافرين في سورة الحج] فناسب

---

[1] المقامع: سياط من حديد يضرب بها الكافرين كلما حاولوا الخلاص من عذاب النار فيعودوا إليه من جديد وبألم أشد.انظر الكشاف،ج٣، ص١٣٣.

[2]انظر درة التنزيل، الخطيب الإسكافي، ص٣٠٩-٣١٠، وانظر الكشاف، الزمخشري، ج٣،ص١٣٣.

هذا زيادة "من غم" ... [و] لم يقع تفصيل في الطرفين [في سورة السجدة]، و أُوجز في الكلام، ناسبه الإيجاز، فلم يرد هنا قوله: "من غم"، ونظير هذا في إيجاز الجزاء"[1].

والملاحظ أن الغرناطي وجه التفصيل بما يتضمن من إسهاب في وصف عذاب الكافرين توجيها آخر، اختلف قليلا عن توجيه الإسكافي، حيث أشار الغرناطي إلى فكرة الإيجاز والإطناب، ففي سورة الحج حيث سياق الإسهاب ناسب ذلك زيادة في اللفظ الذي يشير إلى وصف ذلك العذاب، وفي سورة السجدة حيث الإيجاز في اللفظ المشير إلى العذاب، ناسب ذلك الإيجاز بحذف لفظ (من غم) الذي ذكر في سياق مشابه، لكنه لم يبين لماذا كان ذلك الإسهاب بالتفصيل في سورة الحج، وكان الإيجاز في الإجمال في ذكر العذاب في سورة السجدة؟.

بينما اعتمد الإسكافي معنى لفظ (الغم)، ودلالته التي ناسبت وصف العذاب المحيط بالكافرين كالغمامة، فيبين معنى الغم بالستر حيث يقول: " ... والطبق المغموم المستور... وليس الغم ههنا الحزن، وإن كان أصله من ذلك"[2] لنرى أن الإسكافي اعتمد دلالة الغم لغويا، ووجد في معنى الستر والإحاطة من جميع الجوانب مناسبة، لذكر ذلك العذاب الذي أحاط بالكافرين من الداخل والخارج، بل المحيط بهم من جميع الجهات؛ ليشكل غمامة لا يستطيعون الخروج منها، وبالتالي اهتم بكيفية العذاب؛ أي إحاطة العذاب بالكافرين كالغطاء الساتر من جميع الجهات، ودلالة اللفظ اللغوية بوصفها قرينة للحذف والذكر، على الرغم من أن في قوله: ليس الغم ههنا الحزن إشارة لكون الحزن من معاني الغم، وفي ذلك جانب نفسي.

---

[1] ملاك التأويل، الغرناطي، ج٢، ص٨٥٩.
[2] درة التنزيل، الإسكافي، ص٣٠٩.

في حين ذهب الكرماني مذهبا مناقضا للإسكافي فقال: "لأن المراد بالغم، الكرب والأخذ بالنفس، حتى لا يجد صاحبه متنفسا"، ويعود للسياق السابق، فيبين أن ما فيه من تفصيل للعذاب الشديد، يقتضي ذكر الغم، فكيف يجد سرورا من يتعرض لمثل ذلك العذاب؟ أو يجد متنفسا من تلك الكرب المحيطة به؟ أما في سورة السجدة فلم يأت السياق السابق مفصّلا للعذاب الشديد وجاء بالمجمل، وبالتالي لا يوجد ما يقتضي الذكر للفظ (الغم) بمعنى الكرب والشدة[1].

والباحثة لا تنكر ما عند العلماء السابقين، من سياق للمجمل تطلّب الإيجاز بالحذف، وسياق للتفصيل متضمنا كيفية العذاب ودلالة اللفظ "غم" المركزية مما تطلب الذكر، وسياق فيه معنى الكرب والشدة بوصفها دلالة هامشية للفظ "غم" أيضا، وكلها معان قائمة في سياق الآيتين، و لعلنا إن نظرنا لمواطن التشابه بين السياقين نصل إلى أسباب الذكر والحذف، فكلتا الآيتين جاءتا في سياق مقارن بين حالتي الكافرين والمؤمنين يوم القيامة، ويقول السامرائي: " فإنه لا ينبغي أن ينظر إلى الآيات مجردة، بل تؤخذ في مواطنها وسياقها، وهكذا ينبغي أن ينظر إلي كل نص أدبي، فإن اللغة ليست جملا مفردة، بل هي مواقف ومواطن، وقد تصلح جملة في موطن، ولا تصلح في موطن آخر"[2].

أولا: نجد في سياق آية سورة الحج السابق ما يشير إلى خصمين، قال تعالى: "هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ يُصَبُّ مِن فَوْقِ رُؤُوسِهِمُ الْحَمِيمُ" [الحج/١٩]، ويقول الزمخشري في الخصمين: "الخصم صفة وصف بها الفوج أو الفريق فكأنه قيل: هذان فوجان، أو فريقان مختصمان، و قوله "هذان" [يقصد صيغة المثنى]

[1] البرهان في توجيه متشابه القرآن، الكرماني، ص١٢٢.

[2] التعبير القرآني، فاضل السامرائي، ص ٩٢.

للفظ، و "اختصموا" [يقصد صيغة الجمع] للمعنى"[1]، وفي المقابل في سورة السجدة نجد ما يشير إلى فريقين أيضا، قال تعالى: " أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ" [السجدة/١٨]، وجاء في الكشاف " "كان مؤمنا"، و"كان فاسقا" محمولان على لفظ "من" [يقصد صيغة الإفراد]، و "لا يستوون" محمول على المعنى"[2]، بدليل [لفظي] قوله "أما الذين آمنوا" و "أما الذين فسقوا".

إذن فالأمر يقوم على المقارنة بين فريقين "خصمين" (المؤمنين و الكافرين)، بدليل لفظي في قوله تعالى"فالذين كفروا" [الحج/٢٣] و"إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ" [الحج/٢٣]، ودليل عقلي في تفصيل العذاب الخاص بالكافرين.

أما في السجدة فالفريقان هما (المؤمنون، و الفاسقون) بدليل لفظي "كان مؤمنا" و "كان فاسقا"، ودليل عقلي بإجمال العذاب، وعدم تفصيله، ففي التفصيل تهديد أكبر يناسب الكافرين على إطلاق الوصف؛ لما يتركه من أثر نفسي، وفي المجمل من العذاب تهديد لكنه قد يحمل معنى التشديد في التفاصيل، وقد يحمل معنى التخفيف في تلك التفاصيل، فالمتلقي يعود للسياقات الذهنية التي تبني ما تشاء من معان للعذاب، وبذلك تناسب لفظ الفاسقين الذي يمكن أن يحمل معنى الكافرين فاقدي فرصة التوبة، وقد يحمل معنى الكافرين المالكين لفرصة التوبة، فالمجمل من العذاب على تقييد الوصف بالتوبة.

ثانيا: التشابه بين السياقين في ذكر الثواب والعقاب للفريقين، ففي سورة الحج ثواب الفريق المؤمن جاء متأخرا عن ذكر العقاب للكافرين، الذي فُصّلت فيه الآيات، أما ثواب

---

[1] الكشاف، الزمخشري، ج٣ ، ص١٣٣.
[2] المصدر نفسه، ج٣، ص٥٥٥.

الفريق المؤمن في سورة السجدة، فجاء متقدما على عقاب الفاسقين الذي جاء مجملا، وفي التقديم والتأخير ترغيب وترهيب، كما سيأتي لاحقا.

ثالثا: لفظ الفاسقين يحتمل الكافرين، و يحتمل الفاسق من المسلمين، والباحثة ستتعامل مع ذلك اللفظ على هذا المعنى، بدليل لفظي "لعلهم يرجعون" فالرجوع بقصد التوبة يخص الفاسق المالك لفرصة التوبة، والرجوع بمعنى إرادة الرجوع يخص الكافر، وجاء عند الرازي "... فلم يقل: وأما الذين فسقوا وعملوا السيئات؛ لأن المراد من فسقوا كفروا، ولو جعل العقاب في مقابلة الكفر والعمل، لظن أن مجرد الكفر لا عقاب عليه"[1] فالرازي كما يظهر، يأخذ بمعنى الكافرين فاقدي فرصة التوبة للفظ الفاسقين.

أما الزمخشري فيقول في تفسيره للآية ٢١ من سورة السجدة "وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ" [السجدة/٢١] " "العذاب الأدنى" عذاب الدنيا من القتل والأسر ....، و"العذاب الأكبر" عذاب الآخرة"؛ أي نذيقهم عذاب الدنيا قبل أن يصلوا إلى الآخرة، "لعلهم يرجعون"؛ أي يتوبون عن الكفر، أو لعلهم يريدون الرجوع ويطلبونه، كقوله تعالى: "فارجعنا نعمل صالحا" [السجدة/١٢] :"[2].

فالزمخشري يأخذ بالمعنَيَيْن:الكافر الذي لا يرجع حتى لو طلب الرجوع، أي الكافر فاقد فرصة التوبة، والكافر الذي ما زال يمتلك فرصة التوبة، والتوبة تكون للفاسق من المسلمين أيضا، بمعنى الخارج على الطاعة بدليل المعنى الاصطلاحي الفقهي للفسق، يقول التهانوي: "الفسق بالكسر وسكون السين المهملة في اللغة، عدم إطاعة أمر الله تعالى، فيشتمل

---

[1] التفسير الكبير، الفخر الرازي، مج١٣، ص١٥٩.

[2] الكشاف، الزمخشري، ج٣، ص٤٥٥.

الكافر والمسلم العاصي ... الفسوق بالضم لغة الخروج عن الاستقامة، وشرعا الخروج عن طاعة الله"[1].

والأمر عند ابن عاشور لا يخرج عن الأخذ بالمعنيين بدليل تفسيره لجملة (لعلهم يرجعون) حيث يقول: "وجملة "لعلهم يرجعون" استئناف بياني لحكمة إذاقتهم العذاب الأدنى في الدنيا، بأنه لرجاء رجوعهم، أي رجوعهم عن الكفر إلى الإيمان، والمراد: رجوع من يمكن رجوعه وهم الأحياء منهم ... وكذلك كان، فقد آمن كثير من الناس بعد يوم بدر، وبخاصة بعد فتح مكة، فصار من تحقق فيهم الرجوع المرجو مخصوصين من عموم "الذين فسقوا"، ... فبقي ذلك الوعيد للذين ماتوا على الشرك"[2]

إذن فلنا أن نقول أن القصد من الفاسقين بمعنى الكافرين يحتمل فريقين من الكافرين: فريق امتلك فرصة التوبة عن الكفر والرجوع للإيمان، وفريق فقد فرصة التوبة بموته وعدم قدرته على الرجوع، وكلاهما يشتركان في العقاب لكنهما يختلفان بوصفه، ففي السجدة القصد مقارنة بين المؤمن والفاسق؛ مما يحتمل فيه توبة الفاسق، وبذلك يعود لجانب الإيمان، ويُقدِّم ثواب المؤمن ترغيبا للفاسق بالإيمان، ويؤخر العذاب حيث يذكره بشكل مجمل، فهو عذاب للفاسق إن لم يتب، وإن لم يرجع إلى الحق، فلا حاجة فيه لتفصيل يزيد في التهديد، ومن ذلك التفصيل وجه العذاب الثاني (العذاب النفسي).

وحيث إن حال الكافر الفاقد لفرصة التوبة في سورة الحج، يستدعي ألا يكون العذاب جسديًا فقط، بل نفسيا أيضا بالغم، والغم لغة في لسان العرب " الغَمُّ: واحد الغُموم والغَمُّ

[1] كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، ج٢، ص١٢٧٣.

[2] التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج٢١، ص١٦٤.

والغُمَّة: الكَرْب ... وإنه لفي غُمَّة من أمره أي لبس، ولم يهتد له، و أمْرُه عليه غُمَّة؛ أي لبس ... والغُمَّى: الشديدة من شدائد الدهر"[1].

ولِمَ لا يكون عذاب نفسي و حالهم لا رجعة فيه، ولا أمل بالمغفرة لهم؟؛ وهذا يستدعي الإشارة للعذاب النفسي بلفظ "من غم" إلى جانب العذاب الجسدي، ولنا أن نلمح الإشارة للعذاب النفسي في تفسير ابن عاشور، حيث يقول: "... إنهم لشدة ما يغمُّهم، أي يمنعهم من التنفس، يحاولون الخروج فيعادون فيه، فيحصل لهم ألم الخيبة"[2] فما ألم الخيبة إلا العذاب النفسي؟

ونجده أيضا عند الشعراوي ففي تفسيره للآية ٢٢ من سورة الحج يقول: "ففي إعادتهم تيئيس لهم بعد أن طمعوا في النجاة، وما أشد اليأس بعد الطمع على النفس، لذلك يقولون: لا أفجع من يأس مقمع، بعد أمل مقمع"[3] كما يقول [تعالى] في سورة الكهف "وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاء كَالْمُهْلِ"[4] [الكهف/٢٩] فلا تجد الباحثة ذلك التيئيس، إلا عذابا نفسيا مضافا إلى عذابهم الجسدي، والذي يتمثل بالغم المتكرر بتكرير ذلك التيئيس، وانظر الجدول:

قرائن لفظية		تستدعي الذكر لـــــ	
تفصيل العقاب والثواب		وجها العذاب: جسدي ونفسي	
الخصمان	كافرون	لا فرصة لتوبتهم	عذاب جسدي
			عذاب نفسي (من غم)
	مؤمنون	تفصيل في الثواب	

[1] لسان العرب، ابن منظور ،باب الميم فصل الغين، ج١٥، ص٣٣٨.
[2] التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج١٧، ص١٦٧.
[3] ترى الباحث أن العبارة ربما كانت " لا أفجع من يأس مقمع بعد أمل مُطْمع) فالأمل يطمع فيه. جـاء فـي لسان العرب "طمع: الطمع ضد اليأس ... طمع فيه وبه طمَعًا و طَماعَة وطماعِيَةً ... حرص عليه ورجاه" انظر لسان العرب، ابن منظور، باب العين فصل الطاء.
[4] تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، مج١٦، ص٩٧٦٣.

والملاحظ في آية الحج لو حذف لفظ "من غم" ستضعف القرينة الدالة على المحذوف، سواء كانت قرينة عقلية أم لفظية، فإن كان الحديث عن الكافرين على إطلاق الوصف، بقرينة عقلية متضمنة في لفظ خصمين، وقرينة لفظية متضمنة (أما الذين كفروا) و(أما الذين آمنوا) فذلك يستدعي الإشارة إلى عذابٍ ذي وجهين: وجه جسدي، ووجه نفسي، ولو حذف لفظ "من غم"، الذي يعني: الكرب والشدة، سيقتصر على العذاب الجسدي الذي جاء مفصلا، ولن يجد المتلقي قرينة تشير لوجه العذاب الآخر (العذاب النفسي)، فذِكْرُ اللفظ هنا ضرورة، لتفصيل وجهي العذاب.

وذلك أحد شروط الذكر، والمتمثل في ضعف التعويل على القرينة الدالة على المحذوف عند محمد عبد المطلب ؛ يظهر هنا جليا، حيث توافر القرينة الضعيفة التي لا تكفي للدلالة على المحذوف (العذاب النفسي)، في حال حذف لفظ "من غم" وبالتالي لا بد من الذكر.

- **أثر القرائن اللفظية للسياق السابق في الحذف**

اختلف الأمر في سورة السجدة – وبكونه ذكر العذاب مجملا، ولم يُفَصّل- خاص بالفاسقين، حملا على المعنيين: الكفر المطلق، الكفر المقيد بفرصة التوبة، فعذاب مجمل يناسب لفظ الفاسق الذي يحمل معنى الكافر المالك لفرصة التوبة، ويناسبه عدم الإشارة للعذاب النفسي، وذلك يناسب موقفا؛ الفرصة فيه قائمة للتوبة المتاحة من خلال عذاب الدنيا، بدليل لفظي في الآية ٢١ "لعلهم يرجعون".

وهنا يتحقق هدف الحذف لمناسبة السياق بقرينة لفظية قيدت المجمل بالتوبة "لعلهم يرجعون" وقرينة عقلية تَترُك للمتلقي تفصيل العذاب الخاص بالكافر مالك فرصة التوبة، والكافر فاقد فرصة التوبة، بما يراه مناسبا من أنواع العذاب، وبالتالي لا داعي للفظ "من غم" الذي يوحي بوجه العذاب النفسي، فذلك سيقيد ذهنية المتلقي، وكما ترك للنفس أن تقدر ذلك المبهم من العذاب في الآية "حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا" [الزمر/ ٧٣][١]، سيترك الأمر للنفس هنا أيضا، أن تقدر العذاب بما يناسب الكافر المالك فرصة التوبة، والكافر فاقد فرصة التوبة.

ويتضح الأمر من خلال الجدول التالي:

سورة السجدة:

	قرائن لفظية		تستدعي الحذف (للغم)
الفاسقون	كافرون لهم فرصة التوبة	لهم فرصة الإيمان دليل لفظي (لعلهم يرجعون)	سياق فيه المجمل المقيد بالتوبة والرجوع إلى الحق
	كافرون فقدوا فرصة التوبة	ليس لهم فرصة التوبة	للمتلقي تقدير أنواع العذاب الخاص بهم(مالكين لفرصة التوبة وفاقدين لتلك الفرصة
المؤمنون	يطيعون الله	لهم الثواب	الثواب المجمل مقدم للترغيب بالتوبة

١ انظر الفصل الثاني، ص١٣٧.

- الذكر ما بين القرائن اللفظية والعقلية

﴿فقد كذّبُوا بالحقّ لمّا جاءَهُمْ فسَوْفَ يَأتِيهِمْ أنبَاء مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُونَ﴾ [الأنعام/٥]

﴿فقد كذّبُوا فسَيَأتِيهِمْ أنبَاء مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُونَ﴾ [الشعراء/٦]

أشار تمام حسان إلى شرط الدليل بما أطلق عليه القرائن اللفظية، والتي من ضمنها قرينة التضام حيث أشار إلى وجهين للتضام: أحدهما ما يتعلق بالتقديم والتأخير، والوصل والفصل، وبين أن ذلك من قبيل اختلاف طرق رصف الجمل، وأطلق على هذا النوع من مصطلح التوارد، وذكر أن ذلك الوجه من التضام أقرب إلى دراسة الأساليب البلاغية الجمالية، منه إلى دراسة العلاقات النحوية، والقرائن اللفظية.

أما الوجه الثاني، فهو أن يستلزم أحد العنصرين النحويين عنصرا آخر، أو يتنافى معه، ويطلق عليه مصطلح التلازم، وفي تلك الحالة إذا استلزم عنصر عنصرا آخر، فذلك العنصر الآخر، "قد يدل عليه بمبنى وجودي على سبيل الذكر، أو يدل عليه بمبنى عدمي على سبيل التقدير، بسبب الاستتار أو الحذف"[1].

ولا تجد الباحثة المبنى الوجودي المقصود إلا الدليل اللفظي القائم في السياق اللغوي، بينما المبنى العدمي المعتمد على التقدير، هو الدليل المتعلق بتقدير العقل للمحذوف من خلال سياق الحال القائمة، والقصد هنا الدليل المستمد من السياق بوجهيه: السياق اللغوي، وسياق الحال، فالمحذوف لا يمكن تقديره إن لم نجد دليلا يشير إليه، وهو ما نجده واضحا في كلام ابن الأثير حيث يقول: "الأصل في المحذوفات جميعا على اختلاف أضربها، أن يكون في الكلام ما يدل على المحذوف، فإن لم يكن هناك دليل على المحذوف، فإنه لهو الحديث، لا

[1] انظر اللغة العربية مبناها ومعناها، تمام حسان، ص٢١٧

يجوز بوجه ولا سبب"[1]، و ذلك ما نبحث عنه في الآيتين السابقتين؛ لتسويغ الذكر في آية، والحذف في الأخرى.

والسؤال المتكرر في مثل هذا البحث، بمَ نفسّر ذِكْر عبارة "بالحق لما جاءهم" وعدم ذكرها في الآية المشابهة؛ أي تفسير ذكر المحذوف في الآية ٥ من الأنعام، وعدم ذكره في الآية ٦ من سورة الشعراء، و كالمعتاد علينا الرجوع للسياقين في الآيتين؛ لمعرفة السبب الدقيق المخفي، الذي ميز بين نصين متشابهين في الألفاظ.

لم يهمل علماء المتشابه اللفظي مناقشة الآيتين آخذين بالأدلة العقلية واللفظية، فنرى الإسكافي يعتمد السبق الزمني في نزول سورة الأنعام [بوصفه دليلًا عقليًا] سببًا في إشباع الآية من الألفاظ؛ لتستوفي المعنى المطلوب، الأمر الذي لم يتوافر في سورة الشعراء جاعلًا تأخرها في النزول سببا في الاختصار؛ لما سبق في الأنعام من التفصيل، ويعتمد الاختصار الذي بنيت عليه ألفاظ آية الشعراء سببًا في مجيء لفظ السين بدل سوف في لفظ (سيأتيهم)؛ لقلة حروفها، و ذلك لأنها تحمل المعنى نفسه لسوف بحروف أقل، علما أن الإسكافي لا يأخذ برأي الكوفيين القائل بأن السين مأخوذة من سوف[2]، وفي ذلك خلاف بين البصريين والكوفيين ليس هذا محله[3].

---

[1] المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، ص٣١٦.

[2] درة التنزيل، الخطيب الاسكافي، ص ١٠٧– ١٠٨

[3] السين عند الكوفيين مقتطعة من سوف، وتساويها في الدلالة، فليس مدة الاستقبال أضيق فيها من سوف، بخلاف البصريين الذين يرون أن مدة الاستقبال في سوف أوسع من مدة الاستقبال في السين، وبما أنهما لم يتساويا في الدلالة؛ فكل حرف منهما مستقل بذاته. انظر مغني اللبيب، ابن هشام ص١٣٩، وانظر الإنصاف في مسائل الخلاف، ابن الأنباري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج٢، ط٤، المكتبة التجارية، مصر، ١٩٦١،ص٦٤٧.

ونجد الكرماني موافقا للإسكافي في رأيه، إذ اعتمد التقدم الزمني لسورة الأنعام سببا لتقييد الكذب بقوله تعالى: "لقد كذبوا بالحق لما جاءهم"، وبما أنه قيد في الأنعام؛ فقد أطلق في الشعراء؛ ليحقق هدف الاختصار في الألفاظ لذكر (الحق) مسبقًا في الأنعام، ولذلك أيضا اقتصر على السين في الشعراء بدل سوف في الأنعام؛ ليحقق الاختصار في الألفاظ[1].

أما الغرناطي، وإن ابتعد عن السبق الزمني الذي اعتمده العالمان السابقان، فإنه لم يخرج عن فكرة التفصيل في الإطناب الذي توافر في سورة الأنعام، حيث يرى أن الإطناب في سورة الأنعام بتفصيله لآيات الله الكونية بخلق السموات والأرض والظلمات والنور، ثم خلق الإنسان من طين، وكل ذلك يتضمن آيات لتذكير المكلفين ووعظهم، فقال تعالى: "وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ آيَةٍ مِّنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلاَّ كَانُواْ عَنْهَا مُعْرِضِينَ" [الأنعام/٤]، فناسب ذلك الإطناب (التفصيل) ما أتبع به من قوله تعالى: ""فَقَدْ كَذَّبُواْ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنبَاء مَا كَانُواْ بِهِ يَسْتَهْزِؤُونَ" [الأنعام/٥] أي ناسب الإطناب ذكر القرآن بلفظ الحق، وهو من أعظم آيات الله.

وهو يرى الأمر على النقيض في سورة الشعراء، فالإيجاز في السياق السابق للآية ٦ يناسبه الإيجاز بحذف "بالحق لما جاءهم"، فقد انحصر التذكير والوعظ في الآيتين: " تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ"[الشعراء/٢] و "وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ إِلاَّ كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ" [الشعراء/٥] أما الآيتان: ""لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلاَّ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ" [الشعراء/٣]، و "إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّن السَّمَاء آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ" [الشعراء/٤] فهما اعتراضٌ في سياق تسلية نبي الله – صلى الله عليه وسلم– وذلك إيجاز ناسبه الإيجاز في قوله تعالى: "فقد كذبوا فسيأتيهم"[2] [الشعراء/٦]".

---

[1] انظر، البرهان في توجيه متشابه القرآن ، الكرماني، ص٤٢.

[2] ملاك التأويل، الغرناطي، ج١، ص٤١٢– ٤١٣.

وإن كان الإيجاز والإطناب هما ما اعتمد الغرناطي عليهما في تعليله للذكر وعدمه، فذلك متضمن في ما تقتضيه أسبقية الزمن في النزول، فالإطناب في ما يجيء أولا، يقتضي الإيجاز في ما سيأتي بعده في الموضوع ذاته، وإلا كان تكريرا لا طائل منه.

والممعن للنظر يجد ذلك موضحا بقرائن لفظية في سياقي الآيتين، استوجبت الذكر والحذف، و ستوضح الباحثة ذلك من خلال الكشف عن القرائن الموجبة للذكر في سورة الأنعام أولاً، و عدم توافر تلك القرائن في الآية في سورة الشعراء ثانياً.

أولا: سياق تم فيه ذكر قدرة الخالق في آيات كونية، مر الكافرون عنها معرضين، غير مهتمين بها، يجعل من المهم تذكيرهم بتلك الآيات من خلال القرآن الكريم الذي تمثل في لفظ الحق، يقول الزمخشري " ... إن كانوا معرضين عن الآيات، فقد كذبوا بما هو أعظم آية وأكبرها وهو الحق "لما جاءهم"، يعني القرآن الذي تُحُدّوا به على تبالغهم في الفصاحة، فعجزوا عنه ... [ويقول أيضا]: "فسوف يأتيهم أنباء" الشيء الذي "كانوا به يستهزئون" وهو القرآن"[1]، ويقول ابن عاشور في عبارة " وما كانوا به يستهزئون" هو القرآن"[2].

والقصد من ذلك أن علماء التفسير مالوا لكون الحق الذي كذب به الكافرون هو القرآن، فبما أن القرآن في الآيات السابقة، لم يأت ما يخصصه بالذكر من ألفاظ حيث إنه أعظم تلك الآيات التي أعرضوا عنها، "وما تأتيهم آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين"، وكون تلك الآيات عامة غير مخصصة في شيء، فهي في السموات والأرض

---

[1] الكشاف، الزمخشري، ج١، ص٦١٢.

[2] التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج٦، ص١٨.

والإنسان، والقرآن على رأسها، و كون القرآن أعظمها، كان لابد من الإشارة إليه بلفظ يخصه وهو لفظ الحق.

فمقام القرآن بعظمته لا يناسبه أن يفهم من الآيات ضمنًا، خاصة أن سياق الآيات لم يتضمن قرائن لفظية تشير إلى تخصيصه عند المتلقي، الأمر الذي قد يؤدي للبس إن لم يذكر بلفظ يشير إليه، فلو قيل فقد كذبوا فسوف يأتيهم ما كانوا به يستهزئون، سيفهم المتلقي أن التكذيب كان في الآيات التي أعرضوا عنها، و إن كان القرآن من ضمن آيات الله، لكنه بحذف لفظ الحق لن يميزه المتلقي عن تلك الآيات الكونية، وقد فصل الزمخشري بين الآيات والقرآن الكريم حين أشار إلى أنه لا عجب من إعراضهم عن الآيات الكونية، "فقد كذبوا بما هو أعظم منها، و هو القرآن"[1].

وعلى ذلك ترى الباحثة أنه لا بد من وجود تلك القرينة التي تخصص القرآن، وهي لفظ "الحق" فعدم توافر القرينة المشيرة إلى المحذوف، يوقع المتلقي في اللبس، ويتضمن أنه لم يأت ما يذكرهم بتلك الآيات وهو القرآن، وذلك من أهم أسباب الذكر، ويتضح ذلك في الجدول الآتي:

[1] الكشاف، الزمخشري، ج١، ص٦١٢.

سورة الأنعام:

القرينة العقلية	القرينة اللفظية	سياق الآية	السياق السابق
القرآن أعظم آيات الله فلا بد من تخصيصه والإشارة إليه بلفظ خاص (الحق) وليس ضمنا في الآيات ولأنه أيضا آية تذكر بما سبق من آيات أعرضوا عنها	لفظة الحق التي أشارت إلى القرآن بالتخصيص	التكذيب بالحق(القرآن) والقرآن أعظم آيات الله	الإعراض عن آيات الله(الآيات الكونية و خلق الإنسان ولا يوجد ما يشير بتخصيص للقرآن)

- **الحذف ما بين القرائن اللفظية والعقلية**

نلحظ توافرَ القرينة اللفظية المشيرة إلى القرآن بوضوح في آية سورة الشعراء، فجاء في الآيات السابقة للآية ٦ ذكر للكتاب المبين " تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ"[الشعراء/٢]، و لفظ الذكر الممثل للقرآن الكريم " وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ إِلاَّ كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ" [الشعراء/٥]، واتفق المفسرون أن الذكر هو القرآن، بل قدروا محذوفا عقليا بعد الفعل (كذبوا)، هو لفظ (الذكر) يقول الألوسي:" "فقد كذبوا"؛ أي بالذكر الذي يأتيهم، تكذيبا صريحا مقارنا للاستهزاء به، ولم يكتفوا بالإعراض عنه، حيث جعلوه تارة سحرا، وتارة أساطير الأولين، وأخرى شعرا"[1].

إذن فالإشارة إلى القرآن بيِّنة واضحة بقرائن لفظية تشير إليه في السياقات السابقة للآية، فلو ذكر مرة أخرى لكان ذلك تكريرًا لا طائل منه، فجاء نص الآية مشابهاً لنص الآية

[1] روح المعاني، الألوسي، مج٧، ص٦١.

في سورة الأنعام مع اختلاف في حذف ما لم يلزم هنا "بالحق لما جاءهم"، ونرى ذلك في

الجدول التالي بما يخص سورة الشعراء:

السياق السابق	سياق الآية	القرينة اللفظية	القرينة العقلية
الكتاب المبين والذكر	التكذيب بالذكر (القرآن)	ذكر ألفاظ في السياق السابق تشير للقرآن (الكتاب المبين، الذكر)	بما أن السياق السابق اشتمل على ما يشير إلى القرآن فالحذف أولى

وهنا تلتقي الباحثة مع علماء المتشابه اللفظي السابقين، الإسكافي والكرماني في فكرة الاختصار، وهو من أهم أسباب الحذف، وكذلك مع الغرناطي في فكرة الإطناب والإيجاز، فالإيجاز هو الاختصار عند السيوطي حيث يقول: "أن الإيجاز والاختصار بمعنى واحد"[١] فلو ذكر لفظ الحق في الشعراء لن يتحقق إيجاز الحذف الذي أشار إليه السيوطي في ما نقل عن الشيخ بهاء الدين السبكي "و أما إيجاز الحذف فهو "الكلام القليل إن كان بعضا من كلام أطول منه"[٢].

وتتضح في ذلك أيضا فكرة الترتيب الزمني، وهو من عناصر سياق الحال، حيث القاعدة التي تقول بعدم إمكانية الحذف في قضية تفترضها قضية لاحقة عند فان دايك[٣]، فتلك قاعدة تنسجم مع الذكر للفظ الحق (القرآن) في آية سورة الأنعام وهي السابقة زمنيا وخطيا، وتجيز الحذف للفظ الحق في الآية في سورة الشعراء وهي اللاحقة.

---

[١] انظر المبحث الأول من الفصل الثاني، ص١١٩.

[٢] انظر الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج٣، ص١٦٣.

[٣] انظر النص والسياق، فان دايك، ص٢٠٠، وانظر لسانيات النص، محمد خطابي ص٤٠.

فلو افترضنا أن القضية في آية سورة الشعراء، وهي اللاحقة اقتضت الذكر في آية سورة الأنعام وهي السابقة، فذلك يعني عدم جواز الحذف في سورة الأنعام، لأن اللاحق يعتمد على السابق، وذلك ما أخذ به الإسكافي حين اعتمد السبق الزمني للأنعام سببا للذكر فيها، وسببا للحذف في آية سورة الشعراء، وكل ذلك يصب في هدف الاختصار في الحذف، وتفادي اللبس.

- **الذكر والحذف ما بين السياق السابق والترتيب الزمني**

﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّهِ فَإِنِ انتَهَواْ فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾[البقرة/١٩٣]

﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلّه فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال/٣٩]

يُلحظ الاختلاف بين الآيتين بذكر للفظ "كل" في الأنفال، يقابله إسقاط للفظ ذاته في سورة البقرة، و استبدال بين تذييل الآيتين "فإن الله بما يعملون بصير" في الأنفال، و"فلا عدوان إلا على الظالمين" في سورة البقرة، ولما كان الفصل يناقش والذكر والحذف، فسيكون التركيز على قضية حذف "كل" وذكرها.

و(كل) عند النحاة من ألفاظ التوكيد، ويؤكد بها "لرفع توهم عدم الشمول"[1]، ويفهم من تلك العبارة، أنه بعدم وجود كل أو ما شابهها من ألفاظ التوكيد مثل جميعا، سيتجه الذهن إلى فهم عدم شمولية الحكم في جملة ما، كأن تقول جاء القوم، فقد يخطر لنا أن المعظم جاء فعمم

---

[1] انظر شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج٣، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٢٠٧.

حكم المجيء بناء على الأغلبية، أما في حال قولنا جاء القوم كلهم، فذلك لا يعني الأغلبية على الإطلاق، وإنما هو مؤشر إلى أن حكم المجيء تناول القوم جميعًا، ولم يتخلف منهم أحد على الإطلاق.

وقد انطلق علماء المتشابه اللفظي من ذلك المعنى النحوي في تعليلهم لذكر (كل) مرةً، وإسقاطها من سياق مشابه مرةً أخرى.

فجاء عند الإسكافي أن الآية في سورة البقرة تخص مشركي مكة رابطًا ذلك بالسياق السابق في الآية، "وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ" [البقرة/١٩١]، والقصد قوم مخصوصون من أهل الشرك، فذكر الدين من غير توكيد؛ حتى لا يعمم الحكم على الدين في كل مكان، بل يبقى مقتصرا على مكان تواجد هؤلاء فقط، فبقتل مشركي مكة سيتم درء الفتنة في الحرم فقط، ولن يتحقق ذلك في كل مكان ويقول: "لأنه لا يحصل بقتل مشركي مكة الدين في كل البلاد"[١]، بينما الآية في سورة الأنفال، الأمر فيها جاء عاما في قتال جميع الكافرين، رابطا ذلك أيضا بالسياق السابق للآية، "قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف"[الأنفال/٣٨].

ويقول الإسكافي في ذلك: "وليس هذا في طائفة من الكفار دون طائفة، فإذا كان ذلك كذلك، وقال بعده "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة"[الانفال/٣٩]؛ أي لا يكون شرك وكفر، اقتضى هذا أن يكون بعده، "ويكون الدين كله لله"[الأنفال/٣٩]، فأمروا بإبطال كل كفر قدروا عليه"[٢]، فالملاحظ في ربط الإسكافي سياق الآية بالسياق السابق لها في الموضعين ما يعيدنا لانجرار

---

[١] درة التنزيل، الإسكافي، ص ٤٦.

[٢] انظر المصدر نفسه، ص٤٦- ٤٧.

الكلام الذي يحكم الذكر لألفاظ في موضع، ولا يجد لها مكانا في موضع آخر، و إن تشابهت ألفاظه فسياقه أضحى مختلفا.

ولم يخرج الغرناطي في ملاك التأويل عن ذلك الرأي مسخرا السياق السابق للآيتين في السورتين؛ ليدلل على ذلك، فبعد استدلاله بالسياقات السابقة في الآية ١٩١ من سورة البقرة يقول: "فالآية هنا واردة في مخصوصين، والكلام مقيد، فلم يكن ليناسبه الإطلاق والتعميم الحاصل من التأكيد بـ (كل) المحرزة للعموم، والمقتضية الإحاطة والاستغراق"[١].

أما السياق السابق للآية ٣٨ في سورة الأنفال، فرأى فيه الغرناطي تعميم الحكم في كل كافر فيقول: "وهذا بمقتضى اللفظ في كل كافر، و مثل هذا و إن ورد على سبب خاص، فإن وروده على ذلك السبب غير مانع من دعوى العموم فيه، وهذا متفق عليه في فن الأصول ... فلما اقتضت الآية الاستغراق والعموم ناسب ذلك التأكيد المعمم"[٢]، وكذلك فعل الكرماني في اعتماده على السياقات السابقة، وإن أورد رأيه مختصرا بقوله:"لأن القتال في هذه [يقصد الآية في سورة البقرة] مع أهل مكة، وفي الأنفال مع جميع الكفار، فقيده بقوله: "كله" "[٣].

ونرى بوضوح اعتماد العلماء السابقين على السياقات السابقة في تعليل الذكر والحذف للفظ كل في الآيتين المتشابهتين، وبما لا يتعارض مع المعنى للفظ (كل) عند النحاة.

والملاحظ عدم تطرق المفسرين القدماء أمثال الزمخشري والرازي لتلك القضية، وذلك على النقيض من المحدثين الذين أشاروا إليها غير مبتعدين عن آراء علماء المتشابه اللفظي، حيث أشار الألوسي إلى إسقاط لفظ (كله) من آية سورة البقرة؛ لأن هذه الآية في

---

[١] ملاك التأويل، الغرناطي، ج١، ص ٢٦١.

[٢] المصدر نفسه، ج١، ص٢٦١-٢٦٢.

[٣] البرهان في توجيه متشابه القرآن، الكرماني، ص٢٤.

مشركي العرب، وآية الأنفال في الكفار عموما فناسبه لفظ العموم (كل) وتركه في البقرة[1]، في حين رأى ابن عاشور أن لأسبقية الزمن دورًا في ذكر لفظ (كل) في الأنفال، وحذف اللفظ نفسه في آية سورة البقرة، فأشار إلى أن آية سورة الأنفال أسبق نزولا من آية سورة البقرة؛ لذلك جاء لفظ كل لتأكيد جنس الدين بأنه لله؛ لئلا يُتوهم الاقتناع بإسلام غالب المشركين، فلما تقرر معنى العموم وصار نصا من هذه، عدل عن إعادته في آية البقرة تطلبا للإيجاز[2].

أما الشعراوي فقد رأى أن في لفظ (كله) أنه "لا يجب أن[3] يجتمع دينان في جزيرة العرب وقد كان"، و أما في قوله الدين لله "فتعني أن الإسلام للعالم كله"[4]، ويبدو أن الشعراوي اعتمد أسبقية زمن النزول للآية في سورة الأنفال، فجعلها تخص العرب والجزيرة العربية، بينما الآية في سورة البقرة كانت لتعميم الإسلام للعالم كله فهي المتأخرة زمنيا.

وهنا تجد الباحثة أن الجمع بين السياق اللفظي وسياق الحال، هو العامل المؤثر في الذكر والحذف، فبأسبقية النزول للآية في سورة الأنفال المبدأ العام في تأكيد شيوع الدين الإسلامي، وتعميمه خاصة أن السياق السابق، " قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ إِن يَنتَهُواْ يُغَفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُواْ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الأَوَّلِينَ" [الأنفال/٣٨]، يدل على التعميم بالنسبة لانتهاء أي كافر عن كفره الذي سيجنبه العقاب، لتأتي الآية في سورة البقرة بعدها في زمن النزول؛ تخصص القتال ضد مشركي مكة، "وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ" [البقرة/١٩١].

---

[1] انظر روح المعاني، الألوسي، مج١، ص٤٧٢.

[2] انظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج٩، ص٩٩.

[3] الأفضل من وجهة نظر الباحثة في هذا الموضع من كلام الشعراوي [يجب ألا يجتمع] .

[4] تفسير الشعراوي، مج٨، ص٤٧٠٢.

ويقول محمد خطابي "إن ترتيب الوقائع ينبغي أن يستجيب لبعض الشروط، ومنها الترتيب الزمني"[1]، و ترتيب النزول هنا كان للعام أولا؛ مما يتطلب التأكيد كما يذكر علماء المتشابه اللفظي كون العموم يناسبه التأكيد في سورة الأنفال، وبناء على علاقة الجزء والكل (التضمن) التي هي إحدى وسائل انسجام الخطاب عند فان دايك[2] جاء ذكر العام الممثل للكل مؤكدا، فأغنى ذلك عن تأكيد الجزء الممثل للخاص، ولتوضيح ذلك نضرب المثال التالي – ولله المثل الأعلى–: قرأت كتابا كله مترجم، فاستفدت من فصله الثالث كثيرا، واستطعت الربط بين معلومات في فصله الأول والثاني بسهولة نتيجة الترجمة.

وقلنا في نص آخر مشابه: قرأت كتابا فصله الثالث كله مترجم، فاستفدت منه، وربطت بين معلومات في فصله الأول والثاني بسهولة؛ نتيجة الترجمة، فذلك يشكل لبسا عند المتلقي لأننا لم نشر أن الكتاب كله مترجم، وبالتالي كيف سأربط بين معلومات في فصله الأول والثاني بسهولة نتيجة الترجمة، ولم يذكر ذلك في سياق النص، وإنما ذكر ترجمة الفصل الثالث فقط.

وعليه لا بد من الإشارة إلى ترجمة الكتاب بإضافة معلومة تتضمن ترجمة الكتاب كله فنقول " قرأت كتابا فصله الثالث كله مترجم، فاستفدت منه، وربطت بين معلومات في فصله الأول والثاني نتيجة الترجمة، فالكتاب كله مترجم.

نلحظ في النص الأول تأكيدا واحدا، أغنى عن تكريره في النص نفسه، بينما جاء التأكيد في النص الثالث المُعدّل للنص الثاني مكررا مرتين؛ لأن التأكيد في أول النص لم يغن

[1] لسانيات النص، محمد خطابي، ص٣٢، وانظر النص والسياق، فان دايك، ص٧٦-٧٨.

[2] انظر النص والسياق، فان دايك، ص١٥٦.

عن التأكيد في نهاية النص، والسبب أن النص الأول بدأ بتأكيد العام الكتاب كله، فما تبعه كان خاصا وتأكيد العام أغنى عن تأكيد الخاص؛ لأن الخاص جزء من العام، وتأكيد الكل يتضمن تأكيد الجزء، بينما بدأ النص الثاني بالخاص، ثم انتقل للعام، فلم يغن تأكيد الخاص عن تأكيد العام، لأن الجزء لا يتضمن الكل.

وكذلك لو جاءت الآية الخاصة بمشركي مكة بلفظ الكل؛ فذلك سيتطلب إعادة التوكيد في سورة الأنفال، لأن الآية في سورة البقرة خاصة بمشركي مكة فهي للخصوص، أما الآية في سورة الأنفال، وهي الأسبق نزولا والأعم حكما لكل الكافرين فهي للعموم، وتأكيد الخاص لا يغني عن تأكيد العام، مثلما أن الجزء الذي يمثل الخاص، لا يغني عن الكل الذي يمثل العام.

ومما أشار إليه فان دايك أن في عملية الحذف قاعدة تقول بعدم إمكانية الحذف لقضية تفترضها قضية لاحقة ويقول: ""لا يجوز أن نختزل القضية ذات الموضوع ولا أن تحذف؛ لأنها مما تنتج عنه الموضوعات اللاحقة في القصة"[1]، فالخاص يفترض أن له عاماً يتضمنه، وعليه فلا يحذف توكيد الإطار العام(تعميم قتال الكافرين عامة)، بينما يمكن الحذف بما تضمنه ذلك الإطار من تخصيص قتال مشركي مكة، وبذلك يتحقق الإيجاز الذي أشار إليه ابن عاشور بقوله: "فلما تقرر معنى العموم وصار نصا من هذه، عدل عن إعادته في آية البقرة تطلبا للإيجاز"[2]، ويتضح الأمر من خلال الجدولين التاليين:

---

[1] النص والسياق، فان دايك، ص٢٠٠، و انظر لسانيات النص، محمد خطابي، ص٤٠.

[2] انظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج٩، ص٩٩.

سورة الأنفال:

السياق اللفظي	الترتيب الزمني	تضافر السياقين سبب في التأكيد
ارتباط سياق الآية بالسياق السابق(انجرار الكلام) والذي يشير إلى التعميم	أسبقية آية الأنفال بالنزول (عنصر الزمن) و هو من عناصر سياق الحال	تأكيد العام يغني عن تأكيد الخاص ويحقق هدف إيجاز الكلام.

سورة البقرة:

السياق اللفظي	الترتيب الزمني	تضافر السياقين سبب في حذف لفظ (كل)
ارتباط الكلام بآيات سابقة (انجرار الكلام) عن مشركي مكة (تخصيص)	تأخر زمن النزول لآية البقرة عن آية الأنفال (عنصر الزمن) وهو من عناصر سياق الحال	تأكيد العام في آية سبقت في زمن النزول و تأخرت أحداثها في الواقع أغنى عن تأكيد الخاص في آية تأخرت في زمن النزول و تقدمت أحداثها في الواقع فالخاص متضمن في العام.

لعلنا نلحظ القرينة العقلية في الإشارة إلى الحذف والذكر، وذلك من خلال العام والخاص وتأخر زمن النزول أو أسبقيته في الآيتين.

ويقودنا الذهن إلى السؤال التالي لماذا كان ترتيب الآيات الخطي يشير إلى تقديم الخاص على العام؟ فالآية في سورة البقرة يحذف منها لفظ "كله" كانت في ترتيب السور أسبق من الأنفال التي يذكر فيها لفظ "كله"، وتأتي الإجابة بدليل عقلي أيضا يشير إلى زمن الوقوع،

فإن كان زمن النزول للعام في آية سورة الأنفال أسبق من زمن النزول للخاص في آية سورة البقرة، فإن زمن وقوع الخاص محاربة مشركي مكة، ونشر الإسلام في الجزيرة العربية كان أسبق من محاربة الكفار عموما في كل مكان، و نشر الإسلام في العالم كله.

وهنا يمكن لنا التدخل في الترتيب الزمني لأحداث نص ما، إن توافرت القرينة المبينة للترتيب الزمني الأصلي، وفي ما يذكر فان دايك إن توافرت القرينة، فلنا التدخل في الترتيب الزمني كأن تقول: "جلست على مكتبها بعد أن خلعت قبعتها"[1] وبالتالي توافر قرينة لفظية تشير إلى زمن الوقوع في لفظ (بعد) أتاح التدخل في الترتيب الخطي، بل أضاف دلالة مختلفة.

فإن كان التغير في المبنى يشير إلى تغير في المعنى على مستوى الألفاظ، فلنا أن نعمم ذلك على التراكيب أيضا، وفي الآيات توافرت القرينة العقلية التي تقول: إن فتح مكة وقع قبل انتشار الإسلام في العالم وهو المنطقي، فبدء الدعوة لابد أن يكون من الأضيق إلى الأوسع، وليس العكس، وتلك قرينة عقلية تدرك بالمنطق؛ مما يفسر تقدم الخاص خطيا في ترتيب آي القرآن، على الرغم من تأخر نزوله زمنيا عن العام، وتأخر ورود العام خطيا رغم تقدم نزوله زمنيا، وذلك ما نلحظه عند فان دايك في جعل التغير في المقام سببا في تغير الترتيب، حيث يقول: " ... وهنا طريقة أخرى لتغيير الترتيب العادي، وهي تغيير المقام (العالم، الزمان، المكان) بواسطة الصفات والنعوت المناسبة، وظروف الزمان، وأزمنة الأفعال النحوية ..."[2].

---

[1] انظر النص والسياق، فان دايك، ص١٥١- ١٥٢

[2] المصدر نفسه، ص ١٥٢.

فنلحظ أن تأخر الزمان الذي يكون الدين فيه مؤكدا بلفظ كله؛ أي على نطاق أوسع في نشر الدعوة، أخر ترتيب الآية خطيا عن الآية التي يكون الدين فيها لله غير مؤكد بلفظ كله، أي على نطاق أضيق يخص الجزيرة العربية.

المبحث الرابع: أثر تضافر السياق السابق و اللاحق في الذكر والحذف

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَّكُمْ وَإِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء/١٧٠]

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ انتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَات وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلاً﴾ [النساء/١٧١]

يقول الجرجاني في أسرار البلاغة: "واعلم أن من أصول هذا الباب أن من حق المحذوف أو المزيد أن ينسب إلى جملة الكلام لا إلى الكلمة المجاورة له، فأنت تقول إذا سئلت عن القرية في الكلام حذف، والأصل أهل القرية، ثم حذف الأهل، يعني حذف بين الكلام، وكذلك تقول: الكاف زائدة في الكلام والأصل ليس مثله شيء، ولا تقول هي زائدة في "مثل"، إذ لو جاز ذلك لجاز أن يقال إن (ما) في تركيب "فبما رحمة" مزيدة في الرحمة أو في الباء ... وذلك بين الفساد"[1].

والقصد أن المحذوف أو المزيد يكون محذوفا من مجمل الكلام، ولا يتبع لفظاً بعينه، فكما أن ما يحذف من الكلمة، أو يزيد عليها في المقابل يحذف من معنى الكلمة، أو يزيد في

---

[1] أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص ٣٦٦.

معناها أو يغير من معناها، كأن تقول الياء زيدت في رجيل للتصغير؛ مما يؤدي لاختلاف في معنى الكلمة "رجل"، فإن المحذوف في التركيب أيضا هو محذوف من التركيب كله، فحذفه حذف في معنى التركيب، وزيادته زيادة في معنى التركيب، وليس الكلمة السابقة له أو اللاحقة به.

وقد أشار محمد خطابي إلى ذلك، حين تحدث عن أهمية دور الحذف في الاتساق النصي، ويذكر مثالا في ذلك عن هاليداي ورقية حسن يوضح ذلك، "يقرأ جون قصيدة، وكاترين قصة" حيث يقول:" على أن الحذف في هذا المستوى غير مهم من حيث الاتساق، وذلك لأن العلاقة بين طرفي الجملة علاقة بنبوية لا يقوم فيها الحذف بأي دور اتساقي، وبناء عليه فإن أهمية دور الحذف في الاتساق، ينبغي البحث عنه في العلاقة بين الجمل، وليس داخل الجملة الواحدة"[1].

وأراه يقصد أن دور المحذوف يتضح من خلال علاقات التراكيب بعضها ببعض، وليس من خلال الكلمة المجاورة للمحذوف مباشرة في جملة واحدة، وبمعنى آخر فإن حذف الفعل من التركيب الثاني، "وكاترين قصة"، حيث الأصل فيها "وتقرأ كاترين قصة"، دور المحذوف فيه لا يتضح باستقلال التركيب الثاني إلا من خلال التركيب الأول، فالمحذوف يقدر ذهنيا من خلال الاستعانة بقرينته اللفظية التي تتجسد في التركيب الأول، "يقرأ جون قصيدة". إذن فالمحذوف من السياق كاملا، وليس من التركيب الأخير فقط، فالمحذوف يقدر من خلال علاقة التراكيب بعضها ببعض، وليس من خلال علاقته بكلمة سابقة أو لاحقة، وذلك ما عناه

[1] لسانيات النص، محمد خطابي، ص٢١-٢٢.

الجرجاني حين قال: المحذوف في "واسأل القرية" محذوف "من مجمل الكلام" وليس محذوفًا بصفته مضافًا لأن المعنى يؤخذ من الكلام مجتمعًا[1].

يلحظ المتلقي التشابه في الآيتين بين العبارتين "و إن تكفروا فإن لله ما في السموات والأرض وكان الله عليما حكيما" و "سبحانه أن يكون له ولد له ما في السموات و ما في الأرض وكفى بالله وكيلا"، كما يلحظ اختلافا بسيطاً يتمثل في تكرير الموصول "و ما في" بين السموات والأرض في الآية ١٧٠ من سورة النساء، و حذفها في الآية ١٧١من السورة نفسها.

لم يتطرق الكرماني للذكر والحذف للموصول في الآية ١٧٠، لكنه بين السبب في تبعية ذكر أهل الأرض لأهل السموات؛ حيث إن الخطاب كان لأهل الأرض جميعا بما فيهم من الكافرين، والمؤمنين وأهل الكتاب، ولأن في أهل الأرض الكفار عبدة الأوثان، وليسوا مؤمنين أو أهل كتاب، أتبعهم أهل السماء في الترتيب[2]، ولم يشر علماء المتشابه اللفظي لهاتين الآيتين من حيث التشابه والاختلاف، وكذلك المفسرون.

والتحدي في مثل تلك النصوص التي لم يتطرق إليها المفسرون، وعلماء المتشابه اللفظي يكون أكبر، وبالتالي ستحلل الباحثة الآيتين وفق ما تراه في السياقين، مستعينة بآراء المفسرين المتعلقة بالآيتين بعيدا عن تعليلهم لذلك التشابه أو عدمه، وقد وجدت الباحثة لإلهام أبو غزالة عبارة تتضمن في طياتها ما تقصده من تحديات للنص تواجه المتلقي؛ مما قد يكون سببا في عدم إشارة المفسرين، أو علماء المتشابه اللفظي لمجيء ذلك الأسلوب من تكرير

---

[1] انظر أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص ٣٦٦.

[2] انظر البرهان في توجيه متشابه القرآن، الكرماني، ص٣٧.

الموصول في بعض النصوص، وعدم تكريره في نصوص أخرى مشابهة حيث تقول: "إن عادية الأسلوب تساعد المرء على المعالجة السهلة، في حين يؤدي الخروج على المألوف إلى جعل المعالجة تصبح تحديا مثيرا"[1] وتذكر مثالا سابقا لتلك العبارة من القرآن الكريم "وجعلوا لله شركاء الجن"[الأنعام/١٠٠] حيث يُعَدّ تتالياً غير عادي في تضامه، خلافا للترتيب المألوف للعبارة، وجعلوا الجن شركاء لله، و كما كان الترتيب تحديا، كذلك كان الذكر والحذف تحديًا.

وعليه تعتمد الباحثة الوقائع التي تبدو لأول وهلة خارجة بعض الشيء عن قائمة الخيارات، وتتمثل في إعلامية الدرجة الثالثة، والتي وصفتها إلهام أبو غزالة بقولها " وهذه الوقائع قليلة الحدوث نسبيا، وتتطلب قدرا كبيرا من الاهتمام وموارد المعالجة، غير أنها في المقابل أكثر إمتاعا، وتنقسم إلى قسمين في العادة هما: الانقطاعات، وفيها تبدو تشكيلة ما خالية من المادة، والمفارقات، وفيها تبدو الأنماط المعروضة من النص غير مواكبة لأنماط المعرفة المختزنة، ويستلزم الأمر قيام مستقبلي النص بالبحث في الدافعية، و هي حالة خاصة من حالات حل المشكلات؛ من أجل اكتشاف ما تشير إليه تلك الوقائع"[2].

وترى الباحثة في كلام أبو غزالة أن المتلقي قد يلجأ لتعليلات بعيدة عن الخيارات المتوقعة، عندما لا يصل إلى التفسير المقنع من خلال الخيارات المتوقعة، وذلك يستلزم الرجوع إلى القرائن اللفظية، أو العقلية التي يبني عليها المتلقي صحة ذلك التعليل، والتي لن يعدم وجودها إن لم يكن من خلال النص، ففي النصوص السابقة أو اللاحقة حيث تقول: "الحق أن البحث الناجح، سيقدم البرهان على أن الواقعة المعينة تكون ضمن مدى الخيارات بالرغم

[1] مدخل إلى علم لغة النص، إلهام أبو غزالة، ص١٨٧.

[2] المصدر نفسه، ص١٩٠.

من كل شيء، وإن يكن التوصل إليها غير ميسور من غير اللجوء إلى التوسط"[1] وذلك لا يبتعد عما أشار إليه جون لاينز حين قال: " ... معظم الوحدات اللغوية تعتمد في تفسيراتها على السياق الذي تستخدم فيه، وأن أغلبها لها مدى من المعنى أوسع من مدى المعنى الذي يطرق البال أول وهلة"[2].

ولا تجد الباحثة ذلك التوسط المقصود عند غزالة إلا توظيفا للسياقات السابقة واللاحقة، بوصفها قرائن لفظية، أو عقلية تسوغ تلك الخيارات غير المتوقعة في تعليل الواقعة، والدليل في حديث غزالة عن خفض المنزلة من الدرجة الثالثة إلى الدرجة الثانية؛ أي تحويل تلك الوقائع من وقائع غير واردة في قائمة الاختيار، إلى وقائع موجودة في قائمة الاختيار المتاحة، حيث جعلت خفض المنزلة ثلاثة أقسام: خفض منزلة خلفي يتمثل في رجوع المتلقي إلى الوقائع السابقة؛ ليفسر الوقائع اللاحقة، وخفض منزلة أمامي، وفيه يعتمد المتلقي على وقائع لاحقة في تعليل السابقة، أما إذا خرج المتلقي عن نطاق الخطاب، أو النص الحالي؛ فإن ذلك يسمى خفض منزلة خارجي[3]، ولا ترى الباحثة خفض المنزلة الخارجي إلا القرائن العقلية، المبنية على الاستنتاج من خلال ربط العلاقات، والذي تحكمه المواقف والأحداث أي سياق الحال.

ولنا أن نلمح دور السياق السابق في اللاحق، أو دور السياق اللاحق في السابق من خلال التشابه والاختلاف بين الآيتين:

---

[1] مدخل إلى علم لغة النص، إلهام أبو غزالة، ص ١٩٠.

[2] اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز، ص١٤.

[3] مدخل إلى علم لغة النص، إلهام أبو غزالة، ص١٩٠ بتصرف.

- تضافر السياق السابق و اللاحق في الحذف

أولا: سياق الآية ١٧٠ من سورة النساء "يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُواْ خَيْرًا لَّكُمْ وَإِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا" [النساء/١٧٠] جاء الخطاب فيه موجهاً للناس كافة، متضمنين المؤمنين و أهل الكتاب والكافرين، فجاء عند الرازي " لما أجاب تعالى عن شبهة اليهود وبين فساد طريقتهم، ذكر خطابا عاما يعمهم، ويعم غيرهم في الدعوة إلى دين محمد – صلى الله عليه و سلم- فقال " يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم"[١]، و يؤيد ذلك ابن عاشور، فيقول: "إنه بعد انتهاء الخطاب مع أهل الكتاب، جاء خطاب أهل الكفر بما يشمل أهل الكتاب، فوجه الخطاب إلى الناس جميعا ليكون تذييلا، وتأكيدا لما سبقه"[٢] فما سبقه عند ابن عاشور يمثل خفض منزلة خلفي حيث اعتمد معلومات سابقة في تعليل معلومات لاحقة، وبالتالي انتقال من الخاص بأهل الكتاب في الآيات السابقة إلى خطاب شامل للناس كافة.

والللام العهدية في الرسول توحي بالمعرفة المسبقة؛ أي ليس شيئا جديدا، ويقول ابن عاشور "التعريف في الرسول للعهد، وهو المعهود بين ظهرانيهم"[٣].

ويوافقه الشعراوي فيقول: "فبعد أن وصف لنا – بإيجاز محكم- سلسلة المعارك التي نشأت بين الرسول واليهود مرة، ومرة أخرى بينه وبين المشركين، ها هو ذا سبحانه يخاطب الناس جميعا؛ ليصفي مركز منهج الله في الأرض، فيقول منبها كل الناس: لقد جاءت رسالة محمد عليه الصلاة والسلام تصفية لكل الرسالات التي سبقت، وعلى الناس جميعا أن يميزوا

---

[١] التفسير الكبير، الفخر الرازي، ٦مج، ص٩٠.

[٢] التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج٤، ص٣٢٨.

[٣] المصدر نفسه، ج٤، ص٣٢٨.

ليختاروا الحياة الإيمانية الجديدة"[1]، والملاحظ في تفسير الشعراوي حديثه عن شمولية رسالة محمد - صلى الله عليه وسلم- وعمومها، وذلك استنتاج عقلي، يؤيد فكرة الشمولية والعموم عند الباحثة، فسياق الآية جاء بالعموم والشمول.

ثانيا: الحق الذي جاء به الرسول، ويقول فيه الألوسي "وفسر بالقرآن وبدين الإسلام، وبشهادة التوحيد" وسواء كان القصد منه القرآن، أو الإسلام، أو شهادة التوحيد، فهي معان كلها حق، وبالتالي فلفظة الحق تضمنت وشملت تلك المعاني جميعها، وهي خفض منزلة خارجي حيث اعتماد معلومات خارجية، تتمثل بعلاقة التضمن في لفظة الحق لكل المعاني المذكرة في توضيح فكرة الحق.

ثالثا: في قوله تعالى "فآمنوا خيرا لكم" تعميم لمعنى الإيمان، فلا تفصيل في ذلك الإيمان فقد جاء تفصيله مسبقا، والخير المقصود بتقدير فعل محذوف، افعلوا خيرا، مما يعني أيضا أن ذلك الخير غير مفصل، بل هو مجمل عام للمتلقي أن يقدره بفعل آيات سابقة، أو لاحقة تتكلم عن ذلك الخير، وإن اخترتم الكفر على الإيمان فلن تضروا الله شيئا بدليل لاحق وهو خفض منزلة أمامي؛ يتمثل في قوله تعالى: "له ما في السموات والأرض"، أي إن لم تؤمنوا تكونوا قد ابتعدتم عن ذلك الخير، واقتربتم من العذاب.

ويذكر الرازي في قوله تعالى "فإن لله ما في السموات والأرض" احتمال أنه غني عن إيمانكم إن كفرتم، فمالك السموات والأرض، وخالقهما لا يحتاج إلى شيء، واحتمال أيضا أن يكون تهديدا بالعذاب؛ فمن يملك السموات والأرض يكون قادرا على إنزال العذاب الشديد بكم إن كفرتم، ويحتمل أنه يملك السموات والأرض، فإن كفرتم، فله عبيد غيركم ينقادون لأمره

---

[1] تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، مج٥، ص٢٨٥٧.

وحكمه[1]، والقصد أن فكرة العذاب الشامل لما في السموات و الأرض في سياق تتعلق ألفاظه بالتعميم والشمولية قائم في ذهن المتلقي، والسؤال كيف يشمل العذاب ما في السموات والأرض دون تمييز؟ ذلك ما سيتضح لاحقا.

رابعا: السياق "فآمنوا خيرا لكم وإن تكفروا ..." يوحي بفريقين من سيختار الإيمان، ومن سيختار الكفر، والجميع تحت سيطرته، واحتمال عذابه، لكن بعلمه وحكمته يميز من يستحق العذاب، ومن لا يستحق.

ومن هنا جاء الجمع بين السموات والأرض؛ ليناسب سياق الآية المجمل الذي جاء بالمجملات في ما سبق من (خطاب الناس كافة، والإيمان غير المفصل فيه، والحق بما يتضمنه من معان شاملة، وانقسام المكلفين فريقين مؤمنين وكافرين) فتبعه بشمولية ما في السماء والأرض وعدم التفصيل.

ولذلك ذيّل بسياق التمييز والفصل بين الفريقين بقوله: "وكان الله عليما حكيما"، فبعلمه وحكمته يميز بينهم في شمولية العذاب، ودليل ذلك يتضح في قول الرازي في تفسير "وكان الله عليما حكيما": "أي "عليما" لا يخفى من أعمال عباده المؤمنين والكافرين شيء، و"حكيما" لا يضيع عمل عامل منهم، ولا يساوي بين المؤمن والكافر، والمسيء و المحسن"[2]، وذلك يؤكد السيطرة والقدرة على العذاب للجميع بحيث يشمل أهل السموات والأرض، وعدم التمييز بينهم، فالآية بسياقها لم تفصل في شيء، ولم تفصل بين أهل السموات والأرض، بل جاءت

---

[1] التفسير الكبير، الفخر الرازي، مج٦، ص٩٠.

[2] المصدر نفسه، مج٦، ص٩٠.

بالمجمل، ليعتمد المتلقي وقائع لاحقة متمثلة بعبارة "وكان الله عليما حكيما" في التمييز بين الفئتين.

ويتضح الأمر من خلال الجدول التالي:

السياق اللفظي للآية	الخطاب للناس كافة	الرسول	الحق	الإيمان	السموات والأرض	العلم و الحكمة
المعاني الضمنية بما توحي من شمولية وتعميم	يتضمن المؤمنين والكافرين وأهل الكتاب	اللام العهدية فالأمر معروف مسبقا لا حاجة لتفصيله	كلمة شاملة تحتمل القرآن أو الإسلام أوالدعوة أو جميعها	لا تفصيل فيه	سياق بالمجمل في وقوعهم جميعا تحت سيطرة الله في العذاب	وسائل الفصل والتمييز بين الفريقين في العذاب

- **تضافر السياق السابق واللاحق في الذكر**

بينما الآية ١٧١ **﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ إِلاَّ الْحَقِّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُواْ بِاللّهِ وَرُسُلِهِ وَلاَ تَقُولُواْ ثَلاَثَةٌ انتَهُواْ خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللّهُ إِلَـهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَات وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَى بِاللّهِ وَكِيلاً﴾** [النساء/١٧١] خصت أهل الكتاب وبالتحديد النصارى فاحتاج الأمر للتفصيل، فالقول المضمر(المفهوم) لم يتحقق شرط وجوده؛ لأن تحقيقه مرهون بخصوصيات سياق الحديث، وسنلحظ في الآي١٧١ أن السياق اختلف بحيث أصبح يتطلب ذكر ما يشير إلى الفصل بين ما في السماوات، و ما في الأرض، و إلا كان القصد غير واضح.

أولا: الخطاب خاص بأهل الكتاب، ويرى الألوسي أن عبارة " يا أهل الكتاب" تجريد للخطاب، وتخصيص له بالنصارى زجرا لهم عما هم عليه من الضلال البعيد"[1]. وأشار الرازي إلى أنه – سبحانه- بعد أن أجاب عن شبهات اليهود، تكلم بعد ذلك عن النصارى؛ لغلوهم في تعظيم المسيح[2]، والغلو عند الشعراوي "الخروج عن حد الاعتدال في الحكم"[3] وقد كان ذلك عند أهل الكتاب، لمّا غالى اليهود بالكفر بعيسى، وباتهام مريم بالزنى، وغالى النصارى بتعظيم عيسى وتأليهه، فالغلو لفظ خصص لأهل الكتاب فلزم التفصيل في ذلك الغلو.

ثانيا: لفظ الغلو لزمه التفصيل في توضيح الإيمان المطلوب بالله و رسله، – و عيسى من ضمنهم- بعيدا عن الغلو، ثم التفصيل في صفات الإله التي من أهمها ألا يكون له صاحبة، ولا ولد، فالولد من الموجودات، والموجودات جميعها ملكه سبحانه، والولد لا يكون مملوكا، ويرى ابن عاشور أن جملة "له ما في السموات وما في والأرض"، تعليل لقوله "سبحانه أن يكون له ولد"؛ لأن الذي له ما في السموات، وما في الأرض قد استغنى عن الولد، ولأن من يُزْعَم أنه ولد له، هو مما في السموات والأرض، كالملائكة أو المسيح، فالكل عبيده، وليس الابن بعبد"[4].

ويوافقه الشعراوي في ذلك فيقول: "والولد كما نعلم يكون مما في السموات، أو مما في الأرض، فكيف يكون له، وملكه، وهو ابنه؟ إن هذا الادعاء لا يستقيم أبدا، ولذلك يذيل الحق

---

[1] روح المعاني، الألوسي، مج٣، ص١٩٩.

[2] التفسير الكبير، الألوسي، مج٦، ص٩١.

[3] تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، مج٥، ص٢٨٦٠.

[4] التحرير و التنوير، ابن عاشور، ج٤، ص٣٣٦.

الآية "وكفى بالله وكيلا"[1]، ويقول الرازي في تفسيره الآية ١٧١من سورة النساء "واعلم أنه سبحانه في كل موضع نزه نفسه عن الولد، ذكر مُلْكًا، ومالِكًا لما في السموات، وما في الأرض، فقال في مريم "إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا"[2] [مريم/٩٣]، فالإيمان المطلوب إيمان صحيح وفصّل فيه بذكر الإيمان بالله ورسله، ولكن الرازي لم يشر لماذا كرر اللفظ "ما في"؟

ثالثا: "لله ما في السموات و ما في والأرض" سياق سابق فيه التفصيل، يناسبه التفصيل في من هم تحت سيطرته سبحانه، فالجميع مشتركون بالسيطرة تحت حكمه، لكنهم مختلفون في الإيمان الذي جاءت الآية على التفصيل فيه، وتوضيح الإيمان الصحيح بالله ورسله، وتمييزه عن الإيمان المغلوط بالغلو.

ويتبعه تفصيل لمن في السماء وعلاقتهم بذلك الإيمان، حيث أمرهم ليس اختيارا في الإيمان، فهم مسيرون في اختيار الإيمان الصحيح بالله، أما من في الأرض فخيارهم في الإيمان من عند أنفسهم، ولذلك هم فرق عدة؛ فمنهم الكافرون، ومنهم المؤمنون، ومنهم أهل الكتاب، فإن تساوى الجميع كونهم مملوكين – وبالتالي لا يكون الولد من ضمنهم-، فهم غير متساوين بحكم الإرادة والاختيار، فمن في الأرض مخيرون في إيمانهم بدليل لفظي في سياق سابق، هو خطابه لأهل الكتاب الذين اختاروا الإشراك بالله في إيمانهم المغلوط في التثليث، قال تعالى "ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم"، فقوله تعالى "انتهوا خيرا لكم" لأن الإيمان قائم لكنه مغلوط بالغلو، فأمروا بالانتهاء عن ذلك الغلو، بينما في الآية ١٧٠ قال "آمنوا خيرا لكم" فالإيمان غير موجود أصلا فأمروا به.

---

[1] تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، مج٥، ص٢٨٧١.

[2] التفسير الكبير، الفخر الرازي، مج٦، ص٩٢.

ويذكر الرازي رأي الزجاج في قوله تعالى "ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم" [النساء/ ١٧١]؛ أي لا تقولوا آلهتنا ثلاثة، على حذف لمبتدأ تقديره آلهتنا ثلاثة، وذلك لأن القرآن يدل على أن النصارى يقولون: إن الله والمسيح ومريم ثلاثة آلهة، والدليل عليه قوله: "أأنتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ "[1] [المائدة/ ١١٦].

ومن هنا كان لا بد من الفصل بين الفريقين؛ لأن السياق يتحدث بتفصيل عن الإيمان المطلوب من أهل السماء، وأهل الأرض، والمتحقق في ما في السماء بتسييرهم، وغير المتحقق في ما في الأرض باختيارهم المغلوط، والجميع في النهاية أمرهم موكل إلى الله "وكفى بالله وكيلا". وجاء في الكشاف "وكفى بالله وكيلا" يكل إليه الخلق أمورهم" فهو الغني عنهم وهم الفقراء إليه"[2]. وفي النهاية الخلق موكّل أمرهم إليه بجميع فرقهم مؤمنين مسيرين، أو مؤمنين مختارين، أوكافرين مختارين، كلهم في النهاية محتاجون إلى الله، و هو الغني عنهم، والتقدير في سياق ذهني يقول: لله ما في السموات مؤمنين مسيرين، وما في الأرض مختارين بين الكفر والإيمان، والغلو والاعتدال، والقصد يزداد وضوحا من خلال الجدول التالي:

[1] التفسير الكبير، الفخر الرازي، مج٦، ص٩٢.

[2] الكشاف، الزمخشري، ج١، ص٥٢٨.

آية ١٧١

السياق اللفظي	أهل الكتاب	الغلو	الإيمان	ما في السموات وما في الأرض
يتضمن التفصيل	تخصيص لمن في الأرض وفي ذلك تفصيل	عدم الاعتدال والانحراف عن الإيمان الصحيح	مفصل بالله والرسل الذين من ضمنهم عيسى وهو قسمان صحيح مطلوب و مغلوط مرفوض (يوازي الكفر)	من في السموات إيمانهم بالتسيير وهو صحيح من في الأرض إيمانهم بالتخيير ويشمل الصحيح والمغلوط والمعدوم فلزم الفصل بينهم

وبناء على ذلك، سياق مجمل يناسبه العطف المجمل، وعدم التفصيل، وسياق مفصل يناسبه الفصل بين ما في السماوات، وما في الأرض، لنلحظ ترابط السياقات السابقة، واللاحقة في توضيح الحذف والذكر، وابتعادا عن الواقع المخزون في الذهن عند سماع الآيات لأول وهلة من خلال النظر في السياقين، وتفصيلهما بما يتضمنانه من معلومات، تظهر بعيدة لكن لا تناقض فيها؛ مما يجعلها من ضمن الخيارات المتاحة في بيان سبب الذكر والحذف.

- أثر البؤرة والسياق الشارح في الذكر والحذف

﴿وَلَمَّا أَن جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لا تَخَفْ وَلا تَحْزَنْ إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ إِلاَّ امْرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ [العنكبوت/٣٣]

﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ﴾ [هود/٧٧]

يتطرق قدور عمران للملفوظ والسياق فيذكر "أن الملفوظ يؤوَّل حسب السياق الذي يرد فيه، فالملفوظ والسياق يؤسسان المقدمة المنطقية للتداولية"[1] وجاء عند فان دايك "ليس السياق مجرد حالة لفظ، وإنما هو على الأقل متوالية من أحوال اللفظ، وفضلا عن ذلك لا تظل المواقف متماثلة في الزمان وإنما تتغير، وعلى ذلك فكل سياق هو عبارة عن اتجاه في مجرى الأحداث"[2].

ومن هنا نلحظ أن مجرى الأحداث في الآيتين وما سبقهما ولحقهما من سياقات اختلف بما يتناسب مع الذكر والحذف لـ "أن" الزائدة، ويقول قدور عمران: "يقتضي القرآن باعتباره [بوصفه] خطابا حجاجيا بين باث ومتلق ظروف قول مخصوصة، واختيارات دقيقة تلائم وضع المتلقي، وتنسجم مع ظروف القول وملابساته، وذلك يدعونا إلى الخوض في شأن هذه الاختيارات، والبحث في وسائل الاستمالة والتأثير التي ترفد الحجج والعلاقات الحجاجية، فتضمن للخطاب تحقيق غايته، و للباث قدرته على الفعل في المتلقي باقتحام عالمه، والنفاذ إلى مناطقه، وتحويل آرائه، وتغيير سلوكه"[3] وظروف القول اختلفت في الآيتين، فإحدى الآيتين كانت بداية قصة (البؤرة) والأخرى كانت ضمن سياق شارح للقصة ذاتها كما سنرى.

يكمن الفرق بين سياقي الآيتين في ذكر "أن" في سياق سورة العنكبوت، وعدم الذكر، أو الحذف في سياق آية سورة هود، وتوسع في سياق الآية في سورة العنكبوت بما يخص حزن

---

[1] البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، قدور عمران، ص١٣، من تعريفات مصطلح التداولية (pragmatics) بمفهومه الحديث "دراسة جوانب السياق (aspects of context) التي تشغر شكليًا في تراكيب اللغة وهي عندئذ جزء من مقدرة المستعمل ... [و من أوجز تعريفاتها] "دراسة اللغة في الاستعمال (in use) أو في التواصل" انظر في اللغة والأدب، إعداد نخبة من الأساتذة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، (ص ٦٧- ٧٠، ٧١).

[2] النص والسياق، فان دايك، ص ٢٥٨.

[3] البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، قدور عمران، ص١٣.

لوط وخوفه، والعذاب الذي سينجو منه وأهله، واختصار في سياق الآية المشابهة في سورة هود.

لم يهمل علماء المتشابه اللفظي هذا التشابه، و حاولوا تعليل ذلك الاختلاف، فيرى الإسكافي أن سبب مجيء "أن" في سورة العنكبوت؛ أنه اتصل بجواب (لما) ما يكمله بتحقيق أو بطلان، ومثله في سورة يوسف "فَلَمَّا أَن جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا"[يوسف/٩٦]، فقوله "ألقاه" جواب لما، وقوله متصلا به "فارتد بصيرا" تكملة للجواب، وكذلك في العنكبوت جاء بعد جواب لما "سيء بهم" ما اتصل به وأكمله "وضاق بهم ذرعا"، وقالوا لا تخف ولا تحزن"، ولم يتحقق ذلك في سورة هود، فلم يأت تكملة للجواب، أو ما يتصل به إلا في الآية الخامسة في قوله تعالى: "قالوا يا لوط إنا رسل ربك لن يصلوا إليك"، فلم تأت أن الزائدة لبعد السياق المتمم للجواب[1].

ويظهر ذلك ضمنا في كلام الكرماني حيث يقول: "إن (لما) تقتضي جوابا، و إذا اتصل بأن دل على أن الجواب وقع في الحال من غير تراخ، كما في هذه السورة و هو "سيء بهم وضاق بهم ذرعا"[العنكبوت/٣٣]، و مثله في يوسف " فَلَمَّا أَن جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا " [يوسف/٩٦] وفي هود اتصل به كلام بعد كلام إلى قوله: "قالوا يا لوط إنا رسل ربك لن يصلوا..."[هود/٨١] فلما طال لم يحسن دخول أن"[2]، أي اعتمد الكرماني التوسع في السياق ما بعد الآية؛ أي في السياق اللاحق؛ مما أضعف مجيء "أن" التي ستؤكد ترتيب فعلي (لما) وتعاقبهما.

---

[1] درة التنزيل، الإسكافي، ص٣٦١.

[2] البرهان في توجيه متشابه القرآن، الكرماني، ص١٤١– ١٤٢.

إذن اعتمد الكرماني أيضا "بعد السياق المتمم للجواب" سببا في عدم وجود أن الزائدة في سورة هود.

أما في ملاك التأويل فقد اعتمد الغرناطي الأصل، وغير الأصل في تعليله لذكر (أن)، وعدم ذكرها، فبين الغرناطي مجيء "أن" لقياس ولغير قياس، فتأتي "أن" لغير قياس بين كاف التشبيه ومجرورها، أما في القياس فتزاد "أن" بعد "لما"، والأصل ألا تزاد بعدها؛ ولذلك جاءت في سورة هود بغير "أن" على الأصل، وزيدت في سورة العنكبوت في نص مشابه لفظيا، فلأن ترتيب سورة هود سابق لسورة العنكبوت جاء الأصل أولاً بغير زيادة.

ويرى الغرناطي أن مجيء الآيتين متباعدتين لا يمنع من حصول ذلك؛ لأن اللفظ هو اللفظ؛ أي الألفاظ متشابهة تماما، وزيادة (أن) وعدم زيادتها فصيح؛ فجيء بالجائزين معا، وتأخرت الزيادة في الآية المتأخرة عن سورة هود؛ لأنها على غير الأصل، ويسوغ زيادة (أن) في سياق متفرد لفظيا؛ أي لا نظير له في القرآن في قوله تعالى "فلما أن جاء البشير" بالتراخي الزمني، حيث يقول: "لما كان مجيء البشير إلى يعقوب عليه السلام بعد طول الحزن، وتباعد المدة، ناسب ذلك زيادة (أن)، لِما في مقتضى وصفها من التراخي"[1]، ولعله قصد أن البعد الزمني حتى جاء البشير، فألقى القميص على وجه يعقوب، تطلب وجود (أن) التي توحي بتأكيد ما بعد (لما) بالترتيب والتعاقب، وفي الوقت ذاته توحي ببعد للأحداث ما قبل المجيء.

[1] ملاك التأويل، الغرناطي، ج٢، ص٦٦٤- ٦٦٥.

وترى الباحثة أن تعليل الغرناطي فيه إقناع أكبر، حيث اعتمد قرينة الترتيب؛ أي مجيء الأصل أولا في سورة هود، ثم مجيء غير الأصل في العنكبوت، فجيء بغير الأصل ثانيا على الترتيب، وهما فصيحان، فجمع السياق القرآني بين الجائزين.

وأشار السامرائي إلى الذكر وعدمه في الآيتين، فأرجع ذكر (أن) في سورة العنكبوت لما اقتضاه السياق الذي أفاض في ذكر القصة، فتعرض لصفات قوم لوط، أكثر مما تعرض له السياق في سورة هود التي لم يزد أن قال فيها عن أفعالهم "ومن قبل كانوا يعملون السيئات"[هود/٧٨]، ففصل في عمل السيئات في العنكبوت ما لم يفصل في هود.

أضف إلى ذلك أن ضيق لوط بقومه كان أظهر وأشد في سورة العنكبوت، فزاد في العنكبوت لا تخف ولا تحزن، وذكر دعاء لوط لنفسه بالنصر في سورة العنكبوت، ولم يذكر في سورة هود، والتصريح بلفظ التنجية مرتين في العنكبوت، مرة مع إبراهيم، ومرة مع لوط نفسه، "ولذا حسن ذكر (أن) في العنكبوت دون هود مراعاة للتبسيط في ذكر القصة، والإفاضة فيها، وللدلالة على استطالة الوقت، وطول الترقب والانتظار" [١]

لكن ذلك لا يمنع الباحثة من النظر بعين أخرى، تكشف عن أمر لاحظته، لعله يكون سببا آخر، وغير مناقض لما ذكره العلماء السابقون.

أولاً: البدء في تحليل الآيتين سينطلق مما قاله الزمخشري في (أن) التي اتفق علماء النحو على اعتبارها زائدة؛ للتوكيد كسائر الحروف الزائدة[٢]، ويقول الزمخشري في تفسيره الآية ٣٣ من سورة العنكبوت: " (أن) صلة أكدت وجود الفعلين مترتبا أحدهما على

---

[١] التعبير القرآني، إبراهيم فاضل السامرائي، ص٩٨-٩٩.

[٢] انظر مغني اللبيب، ابن هشام ص٤٠.

الآخر في وقتين متجاورين لا فاصل بينهما، كأنهما وجدا في جزء واحد من الزمان، كأنه قيل: لما حسَّ بمجيئهم فاجأته المساءة من غير ريث"[1]، وعلق على ذلك ابن هشام مؤيدا لرأيه فقال: "والريث البطء ... [وتابع في تعليقه على كلام الزمخشري] ... ولا كلامه مخالف لكلام النحويين [في ذلك]؛ لإطباقهم على "أن" الزائدة يؤكد معنى ما جيء به لتوكيده، و"لما" تفيد وقوع الفعل الثاني عقب الأول وترتبه عليه، فالحرف الزائد يؤكد ذلك"[2]، ويقصد من هذا الكلام أن الحرف "أن" يؤكد مجيء الفعل الثاني عقب الأول، وترتبه عليه، لكن السؤال: لماذا التأكيد في سورة العنكبوت بالذكر لـ "أن"، وحذفها في سياق مشابه لفظيا في سورة هود؟.

ثانياً: من خلال السياقات السابقة للآيتين، يتضح لنا أن رسل الله عز وجل (الملائكة) كانوا مكلفين بوظيفتين: أولاهما هي البشرى لإبراهيم عليه السلام، ولذلك جاءوا إبراهيم أولاً، وثانيهما هي العذاب لقوم لوط، ولذلك جاءوا لوطاً ثانياً.

ثالثاً: الملاحظ في سورة هود التفصيل في الوظيفة الأولى للملائكة (البشرى)، حيث التوضيح لسياق الموقف الذي جاءت فيه البشرى، من وضع الطعام الذي قدم لهم، فلم يأكلوا منه؛ مما جعل إبراهيم يشعر بالخوف، والحوار الذي خص تلك القضية، ثم دور الزوجة التي سمعت البشرى، فتعجبت من قدرة الله، والحوار الذي جرى بينها وبين رسل الله، فالاهتمام بالوظيفة الأولى (البشرى) بين واضح طاغٍ على السياق، ثم يجادلهم إبراهيم بعد تمام الوظيفة الأولى بأمر قوم لوط، ليأتي الجواب بأن أمر الله لا راد له، ونافذ لا محالة.

---

[1] الكشاف، الزمخشري، ج٣، ص٤٠٢.

[2] مغني اللبيب، ابن هشام. ص٤٠-٤١.

وما يعنينا أن الوظيفة الأولى (البشرى) لم تأت عرضا، بل كانت الجزئية التي مثلت الحوار الأوسع ما بين إبراهيم والملائكة، إذن البشرى لم يكن سياقها عرضيا ضمن قصة لوط، بل كانت ضمن قصة مستقلة هي قصة إبراهيم، وذكر قوم لوط وعذابه كان عرضا في قصة إبراهيم، فبعد اكتمال الحديث بتفاصيل قصة الرسل مع إبراهيم، انتقل السياق إلى قصة جديدة هي قصة لوط مع هؤلاء الرسل.

ويقدر ابن عاشور سياقاً ذهنيا في الانتقال من قصة إبراهيم مع الرسل، إلى قصة لوط مع ذات الرسل، فيقول: "فالتقدير: ففارقوا إبراهيم وذهبوا إلى لوط عليهما السلام، فلما جاءوا لوطاً، فحذف ما دل عليه المقام إيجازا قرآنيا بديعاً"[1]، والانتقال إلى سياق قصة جديدة ضمن عدة قصص يحتاج لجملة، أو عبارة تكون هي المركز الذي ستنطلق منه التفاصيل، فيأتي في بداية قصة لوط "وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ" [هود/٧٧] ليتبعها السياق المفصل للمساءة والضيق واليوم العصيب.

رابعاً: ينتقل السياق في سورة هود إلى قصة لوط بعد الانتهاء من قصة إبراهيم مع الرسل؛ لتبدأ هنا الوظيفة الثانية للملائكة، وسياق لقصة لوط مع الرسل، وكيف سيء بهم، بل ضاق بهم ذرعا، والقصد سيء بمجيئهم، وسيء من ساءه، والمصدر مساءة وليس إساءة لأن إساءة من الفعل المزيد أساء[2]، ومعنى سيء بهم، وضاق بهم ذرعا يقول الرازي: "... ظن أنهم من الإنس، فخاف عليهم خبث قومه، وأن يعجزوا عن مقاومتهم"[3] فالمساءة تتضمن ما أصاب لوط من الحزن لما سيحدث، والخوف على

---

[1] التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج١١، ص٣٠٠.

[2] انظر مغني اللبيب، ابن هشام، ص٤٠.

[3] التفسير الكبير، الفخر الرازي، مج٩، ج١٧، ص٢٦٩.

الضيوف بسبب الموقف العصيب الذي وجد نفسه فيه، حين ظنهم بشرا، وليس بسبب الملائكة أنفسهم، والعصيب في ما يذكر الزمخشري "يقال يوم عصيب و عصوصب، إذا كان شديداً، من قولك عصبه إذا شده"[1].

والضيق بمعنى قلة الحيلة من "ضاق بهم ذرعا" والأصل في ما جاء عند الرازي استخدامها للبعير، وجاءت هنا للكناية، ويقول الرازي: "قال الأزهري الذرع يوضع موضع الطاقة، والأصل فيه البعير، يذرع بيديه في سيره ذرعا على قدر سعة خطوته، فإذا حمل عليه أكثر من طاقته، ضاق ذرعه فضعف، ومد عنقه، فجعل ضيق الذرع عبارة [كناية] عن قدر الوسع والطاقة"[2]، والذرع عند الشعراوي يعني فوق الطاقة[3]، لنرى تفصيله في السياق اللاحق للآية في قول لوط: "قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ" [هود/٨٠]، فهو لا يملك القدرة على ردهم عن فعلهم.

وما يعنينا أن السياق بعد الانتهاء من قصة إبراهيم مع الرسل اتجه لقصة أخرى هي بين لوط والرسل، فكانت البداية بتلك الآية، فمثلت الآية عنوانا للقصة الجديدة، و القصد أن الآية الفاصلة بين القصتين "وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَٰذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ" [هود/٧٧] هي بمثابة عنوان لبداية سياق الوظيفة الثانية للملائكة، ومن أهم صفات العنوان الاختصار أولاً، فجاء سياق الآية مختصرا، لم يشر لعذاب القوم، ولا لأمر امرأة لوط؛ لأن ذلك ما سيأتي متضمنا في السياق اللاحق لتلك الآية، حيث تتضح فيه صورة الموقف، والحوار ما بين لوط وقومه، والملائكة، ويحدد فيه مصير زوج لوط، و نجاته وأهله، فالعنوان

[1] الكشاف، الزمخشري، ج٢، ص٢٧٧.

[2] التفسير الكبير، الفخر الرازي، مج٩، ج١٧، ص٢٦.

[3] انظر تفسير الشعراوي، مج١١، ص٦٥٧٣.

تتركز فيه الفكرة مختصرة ليأتي السياق اللاحق بالتفاصيل انظر جدول الآية ٧٧ من سورة هود.

السياق السابق	قصة إبراهيم مع الملائكة و الوظيفة الأولى للملائكة (البشرى) جاءت بالتفصيل
سياق الآية	بداية قصة جديدة لوط مع الملائكة (بمثابة البؤرة التي سيأتي تفصيلها في السياق التالي)
السياق اللاحق	تفصيل لما تضمنته الآية العنوان أو البؤرة (المساءة، وضيق الذرع، واليوم العصيب)

خامسا: الممعن في السياق السابق للآية ٣٣ في سورة العنكبوت، يلحظ أن ذكر الوظيفة الأولى للملائكة (البشرى) كان عرضا ضمن قصة لوط مع قومه، ومع رسل ربه؛ ولذلك كان مختصرا لم يفصل فيه، لتأتي الآية "وَلَمَّا أن جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لا تَخَفْ وَلا تَحْزَنْ إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ إِلاَّ امْرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ" [العنكبوت/٣٣] فيكون ترتيبها من ضمن سياق القصة أيضا، وليست بداية قصة لوط مع الرسل، وبالتالي سياقها أوسع، فهي هنا ليست نقطة بداية بوصفها عنواناً لبداية قصة جديدة أو موقف جديد، وإنما هي من ضمن سياق التفصيل في ذلك الموقف مع الملائكة وظروفه؛ وبالتالي هي مكان أنسب للتوكيد لفعلي لما، والتوسع بالتطرق لعذاب القوم، وتوضيح معنى المساءة الذي لم يتضح في هود بمعنى ما أصاب لوطاً من الخوف والحزن، وتحديد مصير امرأة لوط، ونجاة لوط وأهله، فالآية ضمن السياق التفصيلي الموضح المبين فلا يحبذ فيه الاختصار، وهنا يظهر رأي العالمين الكرماني والإسكافي في كون

ما جاء فيه (أن) الزائدة يتصل بمتمم لجواب (لما) فالآية ضمن سياق التفصيل، والتوضيح والذي يحبذ فيه وجود المتمم لجواب (لما).

والقصد أن الآية المشابهة في سورة هود مثلت العنوان المختصر، لبداية جديدة لقصة جديدة، بينما الآية المشابهة في سورة العنكبوت مثلت جزءًا من التفصيل لسياق سابق ولاحق، فهي جزء من تتابع السياق الشارح المفصل الموضح المبين للقصة.

سياق الآية ٣٣ من سورة العنكبوت:

السياق السابق	قصة لوط مع قومه وتعريض مختصر لبشرى إبراهيم ضمن السياق
سياق الآية	جزء ضمن سياق قصة لوط يخص قصة لوط مع الرسل وفيه توسع في التوكيد بأن و عقاب القوم وتقرير مصير زوجة لوط.
السياق اللاحق	تتابع للقصة ذاتها (قصة لوط مع قومه و مع الملائكة ووظيفة العذاب)

إذن فتلك الآية في سورة هود تعد بؤرة لسياق الموقف المتمثل في قصة لوط مع هؤلاء الرسل، والبؤرة كما ذكرنا في الفصل الأول من هذا البحث تكون مختصرة، وقد تكون العنوان أو الجملة الأولى في النص[1]، وبما أن السورة اشتملت على قصص عدة لأنبياء تشابهوا في ما بينهم في نهايات قومهم بالعذاب، مثل نوح وهود وشعيب ولوط، فلنا أن نقول: إنه لا بد من بؤرة للسياق المتعلق بكل قصة من تلك القصص، وإن اجتمعت تلك القصص في النهاية ضمن بؤرة واحدة تتعلق بالسورة مكتملة، في حين فقدت الآية ٣٣ من سورة العنكبوت

[1] انظر الفصل الأول، ص١٠٩.

تلك الصفة، فلم تعد هي بؤرة السياق المتعلق بتلك القصة، بل موقعها المتوسط بين آيات السياق المتعلق بتلك القصة جعلها المحل الأفضل للتوسع في التوكيد بالزيادة، والتفصيل في عذاب القوم، و تقرير مصير زوج لوط، ونجاته مع أهله.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير المرسلين.

توصلت الباحثة بعد إتمام دراستها التطبيقية تحت عنوان (أثر السياق في التحولات التركيبية نماذج من المتشابه اللفظي في القرآن الكريم) إلى عدة نتائج وتوصيات، لعلها تدعم الدراسات السابقة وتضيف إضافة نوعية، بنيت على المعالجة التطبيقية المختلفة نوعا ما لنماذج من المتشابه اللفظي في القرآن الكريم:

- المتشابه اللفظي في معظمه يكون في الفضلات لا في العمدة من الكلام.
- كون المتشابه اللفظي في الفضلة لا في العمدة، ذلك يجعل من الصعب الوقوف على قواعد واضحة في علم الدلالة، تحصر تلك المعاني الدقيقة التي تعد سببا في ذلك التقديم أو التأخير، أو الذكر أو الحذف.
- تختلف المعاني الدقيقة التي تعد سببا في التقديم والتأخير والذكر والحذف في المتشابه اللفظي باختلاف المتلقي والزمان والمكان وترتبط بأسباب النزول ومناسبة الآيات وانجرار الكلام.
- يتضافر السياق الذهني (القرائن العقلية)، وسياق الحال (القرائن الخارجية)، والسياق اللغوي (القرائن اللفظية)، في التوصل إلى تلك المعاني الدقيقة التي تعد من أسباب التقديم والتأخير والذكر والحذف.
- يعد السياق بشقيه السياق اللغوي وسياق الحال المحرض الأول عند المتلقي لاستحضار الغائب من الألفاظ، والتي توصل لأسباب التحولات التركيبية في المتشابه اللفظي.

- يمكن دراسة المتشابه اللفظي في القرآن الكريم من خلال النظريات اللسانية الحديثة، و خاصة التداولية

التوصيات

- ضرورة قيام المتخصصين بدراسة المتشابه اللفظي وفق النظريات اللسانية الحديثة، وخاصة التداولية في اللغة، بوصفها نظرية تُعنى بصناعة المعنى بين المرسل والمستقبل في ظروف المقال والمقام؛ للوصول إلى المعاني الكامنة.
- ضرورة تضافر الجهود بين اللغويين ودارسي العلوم الدينية في دراسة المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، وذلك وفق منهجية تواكب الدراسات اللغوية الحديثة.
- من الصعب الإحاطة بدراسة المتشابه اللفظي في القرآن الكريم كله بين دفتي كتاب، أو دراسة ما، وإنما يجب توزيع الأدوار في ما بين اللغويين، ودارسي العلوم الدينية والشرعية، كل وفق تخصصه، وبالتالي تتم دراسة المتشابه اللفظي من عدة جوانب؛ للتوصل إلى أسراره ولطائفه البديعة.

قائمة المصادر والمراجع

- إتقان البرهان في علوم القرآن، فضل حسن عباس، ج١، دار الفرقان، عمان، ١٩٩٧.
- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ج٢، تحقيق محمود أحمد القيسية ومحمد أشرف سليمان الأتاسي، مؤسسة النداء، أبو ظبي- الإمارات،٢٠٠٣.
- أساس البلاغة، الزمخشري، ط٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥.
- أسباب النزول، الواحدي، تحقيق كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠.
- أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨.
- الإعجاز البياني في متشابه اللفظ القرآني، حسنية عبدالله حويج، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك، ٢٠٠٧.
- الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء، خير الدين الزركلي، ط٣، بيروت، ١٩٦٩.
- الإنصاف في مسائل الخلاف، ابن الأنباري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٤، المكتبة التجارية، مصر، ١٩٦١.
- البرهان في توجيه متشابه القرآن، الكرماني، تحقيق عصام فارس الحرستاني، دار عمار، عمان، ٢٠١١.
- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ،تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢،عيسى البابي الحلبي و شركاه، ١٩٧٢.
- البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، قدور عمران، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن٢٠٠٢.

- بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ١٩٩٢،
- البلاغة العربية قراءة أخرى، محمد عبد المطلب، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٧.
- بنية اللغة الشعرية، جان كوهن، ترجمة محمد الولي، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٨٦.
- تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق إميل بديع يعقوب ومحمد نبيل طريفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩.
- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تحقيق السيد أحمد صقر، ط٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١.
- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ج٢٢،مؤسسة التاريخ، بيروت، ٢٠٠٠.
- تحليل الخطاب الجدلي في القرآن، دراسة في لسانيات النص، أحمد أبو دلو،رسالة دكتوراه، كلية الآداب قسم اللغة العربية، جامعة اليرموك،٢٠٠٢.
- تفسير الشعراوي، خواطر حول القرآن الكريم، محمد متولي الشعراوي، خرج أحاديثه أحمد عمر هاشم، مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر، القاهرة، ١٩٩١.
- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٨.
- التفسير الكبير و مفاتيح الغيب، الفخر الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤.
- التعبير القرآني، إبراهيم فاضل السامرائي، جامعة بغداد، ١٩٨٧.
- التعريفات، الشريف محمد بن علي الجرجاني، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩١.
- التوقيف على مهمات التعريف، محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت،١٩٩٠.

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق محمود شاكر الحرستاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٠.
- جامع الدروس العربية، مصطفى الغلاييني، تعليق وتصحيح فتح الله سليمان، دار الأمل، إربد:الأردن، د ت.
- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي ومحمد رضوان عرق سوسي، مؤسسة الرسالة للنشر، بيروت، ٢٠٠٦.
- الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد علي النجار،دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٥٢.
- خصائص التراكيب، محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠٠٤.
- الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق، خلود العموش، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، ٢٠٠.
- دراسة المتشابه اللفظي من آي التنزيل في كتاب ملاك التأويل، محمد فاضل صالح السامرائي، دار عمار، عمان، ٢٠٠٥.
- درة التنزيل وغرة التأويل، الخطيب الإسكافي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٣، ١٩٧٩.
- دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٥، القاهرة، ١٩٨٤.
- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد بشير رضا، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨.
- دور الكلمة في اللغة، استيفن أولمان، ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٩٢.
- دينامية النص، محمد مفتاح،المركز الثقافي العربي، بيروت،ط٢، ١٩٩٠م.
- ديوان ابن نباتة السعدي، عبد العزيز بن عمر بن نباته السعدي، تحقيق عبد الأمير مهدي، وزارة الإعلام، العراق، ١٩٧٧.

- الرد على النحاة، ابن مضاء القرطبي،تحقيق شوقي ضيف، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٤٧.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين السيد محمد الألوسي البغدادي، تحقيق علي عبد الباري عطية، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥.
- رياض القرآن، سمير استيتية، ج١،عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠٠٥.
- سياق الحال في كتاب سيبويه، أسعد خلف العوادي، دار الحامد، عمان، ٢٠١٠.
- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٩٩٨.
- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق، ابن هشام، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر،القاهرة، ١٩٠٠.
- شرح كافية ابن الحاجب، الأستراباذي، ،تحقيق، إميل يعقوب،ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧.
- شرح المفصل، يعيش بن علي بن يعيش، عالم الكتب، بيروت/ القاهرة، دت.
- صناعة المعنى وتأويل النص،أعمال ندوة في قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة تونس،١٩٩٢.
- الطراز، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليمني، مطبعة المقتطف دار الكتب الخديوية، القاهرة، ١٩١٤.
- ظاهرة الحذف الاكتفائي، عماد سعد فايز أبو حسن، رسالة ماجستير، في جامعة النجاح الوطنية، نابلس، ١٩٩٩.
- ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية، الإسكندرية، دت.

- علم الدلالة، بالمر، ترجمة مجيد عبد الحميد الماشطة، الجامعة المستنصرية، بغداد، ١٩٨٥.
- علم اللغة الاجتماعي، كمال بشر، دار غريب للنشر، ١٩٩٥.
- علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، محمود السعران، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢.
- علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، صبحي الفقي،دار قباء، القاهرة،٢٠٠٠.
- عيار الشعر، محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي، تحقيق عبد العزيز بن ناصر المانع، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٠.
- الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، تحقيق حسام الدين قدسي، دار الكتب العلمية، بيروت، دت.
- فصول في علم الدلالة، فريد عوض، مكتبة الآداب ، القاهرة، ٢٠٠٥.
- في ظلال القرآن، سيد قطب، ط٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧١ .
- في اللغة والأدب، إعداد نخبة من الأساتذة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ٢٠٠٣.
- في نحو اللغة وتراكيبها، خليل عمايرة، مؤسسة علوم القرآن، عجمان، ١٩٩٥.
- القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، سعدي أبو جيب، دار الفكر، دمشق، مادة شبه، ١٩٨٢.
- القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ط٦،تحقيق مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨.
- الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت،ط٣، ١٩٨٣.
- كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي التهانوي، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦.

- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تحقيق محمد يوسف الحموي، مكتبة مصر، القاهرة، ٢٠١٠.
- الكلمة، حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦.
- الكليات، أبي البقاء الحسيني الكفوي، تحقيق عدنان درويش، وزارة الثقافة والإرشاد، دمشق، ١٩٧٤.
- لسان العرب، ابن منظور، صورة عن نسخة بولاق، المطبعة الميرية ببولاق مصر، ١٨٨١.
- اللسانيات، المجال، والوظيفة، والمنهج ، سمير استيتية، عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠٠٥.
- لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، محمد خطابي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩١.
- اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،١٩٧٩، ط٢.
- اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز، ترجمة عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٧م.
- المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، لبيب محمد جبران صالح، دار الفاروق، عمان،٢٠١٠.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، ط٢، دار الرفاعي ، الرياض، ١٩٨٣.
- مدخل إلى علم لغة النص، إلهام أبو غزالة، علي خليل حمد، ط٢،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩.
- مغني اللبيب، ابن هشام، تحقيق، مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، بيروت،٢٠٠٥.

- مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق، عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩.
- المقتضب، المبرد، تحقيق، عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت،١٩٦٣.
- مقدمة لدراسة اللغة، حلمي خليل، دار القلم للنشر، دبي، ١٩٨٩.
- ملاك التأويل، الغرناطي، أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي، تحقيق سعيد الفلاح، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣.
- من أسرار اللغة، إبراهيم أنيس،مكتبة الأنجلوا المصرية، ط٧، القاهرة، ١٩٩٤.
- النحو والدلالة، محمد حماسة عبد اللطيف، دار السلام، القاهرة، ١٩٨٣.
- النص والسياق، فان دايك، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠٠٠.
- نظرية تشومسكي اللغوية، تأليف جون لاينز، ترجمة حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥.
- نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، نهاد الموسى، المؤسسة العربية للنشر،عمان، ١٩٨٠.
- نقد النثر، قدامة بن جعفر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٠.
- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي، تحقيق بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٥.
- وصف اللغة العربية دلاليًا في ضوء فهم الدلالة المركزية، محمد محمد يونس علي، جامعة الفاتح، ليبيا،١٩٩٣.
- الوظائف التداولية في اللغة العربية، أحمد المتوكل، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٥.

Abstract

Shefa Ali Abdullah Almakableh

Supervision by D. Mustafa Alhayadreh

Context effect in the transformational structures

Models of verbal like in the koran

This study dealt with the context effect in the transformational structures resembled by, presentment and delay ,mentioning and omission in models of verbals of like in Koran.

The researcher adopted the a descriptive analytical approach in dealing with the models of verbals of like verses, the mention of some words in some verses and omission of it at same time in other verbals of like verses.

The researcher also had related the context and the adverb context in what s Koran as the mental context which includesthe mental conlexturres in the outer world, which can be inferred by delection and induction of the available information by using the used linguistic context in the of verbals of like veses in the Koran.

Which resulted in the availability characteristics in analzing verses based upon its dealing with the context – linguistic and adverbal indications the sender and receiver, which can be hidden in the transformational structures in the verses contexts.